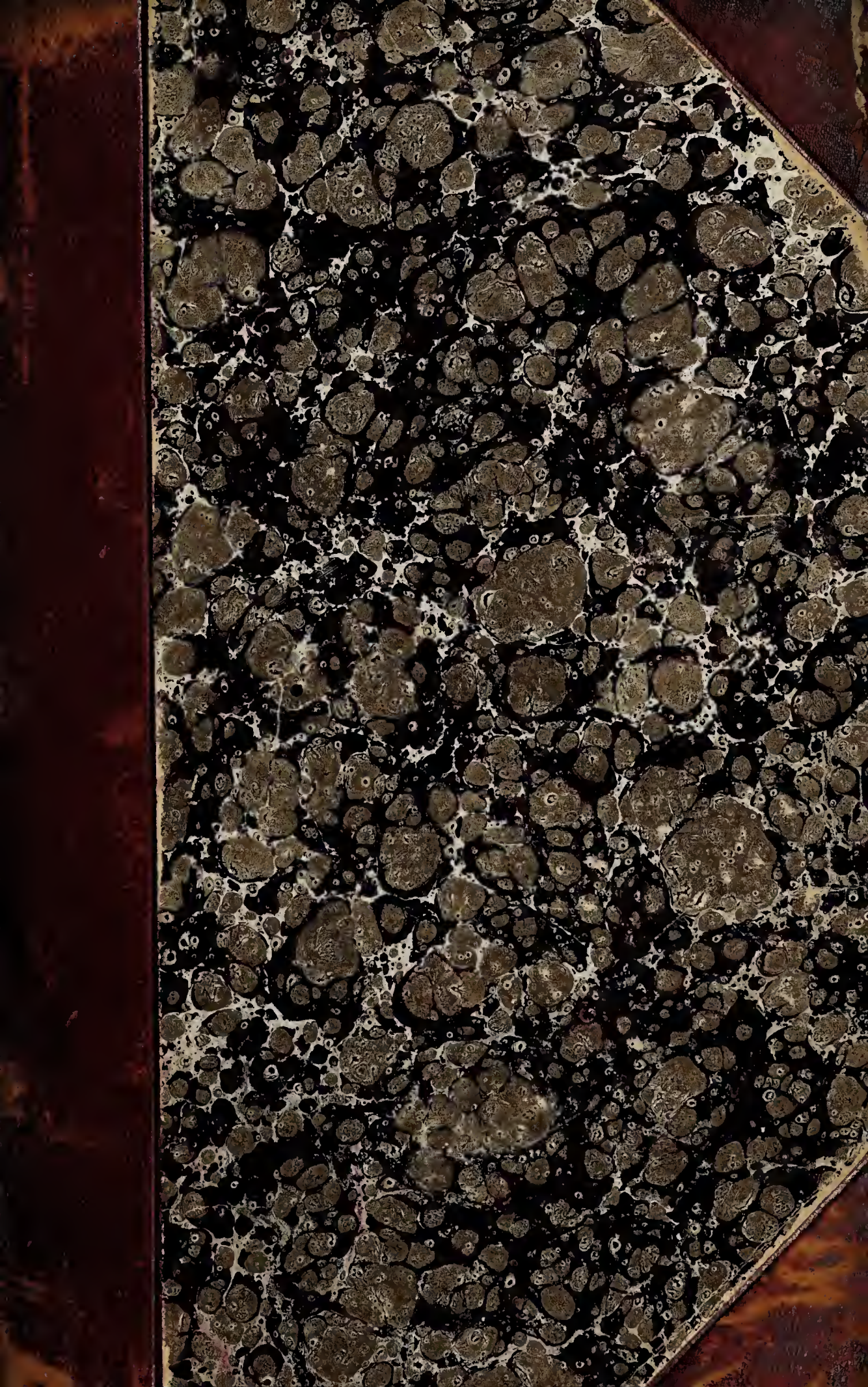

BD163
.E67

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/metaphysik00erha

METAPHYSIK.

VON

FRANZ ERHARDT,
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT JENA.

ERSTER BAND.

ERKENNTNISTHEORIE.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1894.

Das Recht der Übersetzung ist vorbehalten.

Inhalt.

Seite

Erstes Kapitel. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie 1
Zweites Kapitel. Die Erfahrung 16
Drittes Kapitel. Der naive Realismus 49
Viertes Kapitel. Der naturwissenschaftliche Realismus 66
Fünftes Kapitel. Die Apriorität des Raumes 77
I. Die Bedeutung der Apriorität des Raumes 78
II. Der subjektive Ursprung der Raumesvorstellung . . 84
III. Kants Begründung der Apriorität des Raumes und die apodiktische Gewifsheit der Geometrie 167
IV. Kritik der psychologischen Raumtheorien 260
V. Die Lokalisation der Empfindungen 274
Sechstes Kapitel. Die Idealität des Raumes 290
I. Erkenntnistheoretische Begründung der Idealität . . 293
II. Metaphysische Begründung der Idealität 306
III. Sekundäre Beweisgründe für die Idealität 318
IV. Widerlegung der wichtigeren Einwände gegen die Idealität 330
Siebentes Kapitel. Die Apriorität der Zeit 369
Achtes Kapitel. Die Idealität der Zeit 398
Neuntes Kapitel. Kausalität und Substantialität 440
I. Die Kausalität 440
II. Die Substantialität 516
Zehntes Kapitel. Die verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus 531
Elftes Kapitel. Das Ding an sich 568
I. Die Ableitung des Dinges an sich 568
II. Erscheinung und Ding an sich 596
Zwölftes Kapitel. Die Grenzen des Erkennens 613

Vorrede.

Der vorliegende erste Band meiner Metaphysik bildet ein in sich wesentlich abgeschlossenes Werk; zwar sind hier und da Probleme berührt, deren Lösung erst später gegeben werden kann; die eigentlichen erkenntnistheoretischen Fragen jedoch finden innerhalb der Grenzen, welche ich meinen Untersuchungen gesteckt habe, ihre vollständige Beantwortung in dem gegenwärtigen Werke und brauchen nicht auf nachträgliche Erläuterungen in den folgenden Teilen des Ganzen zu warten. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dafs ich nicht selbst bei anderer Gelegenheit auf die hier behandelten erkenntnistheoretischen Probleme zurückkommen könnte. Auch ist diese Äufserung nicht so zu verstehen, als ob nun jeder einzelnen Spezialfrage, die man zur Erkenntnistheorie rechnen kann, eine ausführliche Behandlung oder überhaupt eine Besprechung gewidmet worden wäre. Im Gegenteil mufste ich von meinen Untersuchungen eine Reihe minder wichtiger Gegenstände ganz oder fast ganz ausschliefsen, um dadurch für die Hauptprobleme einer philosophischen und als ein Teil der Metaphysik betrachteten Erkenntnistheorie Platz zu gewinnen.

Zu diesen Problemen zähle ich in erster Linie die Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit, deren Beantwortung allein etwas über die Hälfte vom Umfange des ganzen Buches in Anspruch nimmt. Da ich mit Kant von der Apriorität

und Idealität des Raumes und der Zeit überzeugt bin, so habe ich in diesem Teile meines Werkes in Rücksicht auf die eigentlichen Hauptfragen keine neuen Resultate zu bieten. Darauf kommt es bei einer Untersuchung über Raum und Zeit aber auch gar nicht an; vielmehr hängt aller Wert einer derartigen Untersuchung, wenn man von der Erörterung hierbei hervortretender speziellerer Probleme absieht, allein von den Beweisen ab, die man für eine oder die andere Auffassung vorzubringen hat. In dieser Beziehung glaube ich mir die eingehende, ausführliche und mit der sorgfältigen Widerlegung entgegengesetzter Anschauungen verbundene Begründung meines Standpunktes um so eher als Verdienst anrechnen zu dürfen, als die bisherigen Vertreter desselben die in Betracht kommenden Beweismomente vielfach nicht zu genügender Geltung gebracht haben. Hat sich doch selbst Kant damit begnügt, die Gründe für seine Auffassung von Raum und Zeit mehr kurz und scharf zu formulieren, als eingehend zu entwickeln; unter den Nachkantischen Philosophen hat zwar Lotze dem Raum und der Zeit sehr eingehende und wertvolle Betrachtungen gewidmet; aber dafür steht er nur in Bezug auf die Theorie des Raumes, für die seine Darlegungen allerdings von besonderer Wichtigkeit sind, auf dem Boden der Kantischen Philosophie. Schopenhauer dagegen, der mit Kant völlig einverstanden ist, nimmt die Lehren der transscendentalen Ästhetik an, ohne seinerseits eine besondere Begründung derselben zu geben. Da Ähnliches auch von anderen Vertretern der Kanti schen Raum- und Zeitlehre gilt, so ist es nicht auffällig, wenn dieselbe bei der Schwierigkeit ihres Inhaltes sich einer nur sehr beschränkten Anerkennung erfreut. Zwar der Apriorismus hat eine gröfsere Zahl von Anhängern gefunden, und namentlich von der Apriorität des Raumes ist man in weiteren Kreisen überzeugt; was dagegen den transscendentalen Idealismus anbelangt, so befinden sich dessen entschiedene Vertreter in einer völlig verschwindenden Minderheit. Glaubt man doch vielfach wunder welchen Fortschritt über Kant hinaus gemacht zu haben, wenn man an Stelle des idealistischen glücklich wieder

den realistischen Standpunkt gesetzt hat. Alles in allem genommen kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs in der wissenschaftlichen Litteratur der Gegenwart der Empirismus und Realismus die beherrschende Stellung gegenüber Aprioris-mus und Idealismus einnimmt. Ob dieses Verhältnis freilich auch in Zukunft so bleiben wird, ist eine andere Frage. Jedenfalls gebe ich mich der Hoffnung hin, dafs meine Untersuchungen dazu beitragen werden, in den herrschenden Ansichten über Raum und Zeit einen Umschwung zu Gunsten der Kantischen Theorie zu bewirken.

Aufser Raum und Zeit sollen nach Kant auch eine bestimmte Anzahl reiner Verstandesbegriffe nebst den daraus entspringenden Grundsätzen subjektive Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung darstellen. Bei aller Anerkennung des den betreffenden Untersuchungen innewohnenden tiefen Gehaltes mufs ich diese Lehre doch ganz und gar verwerfen; nicht einmal das Kausalitätsprinzip kann ich, etwa im Sinne Schopenhauers, als eine Bedingung der Erfahrung gelten lassen. Wenn ich trotzdem dem letzteren, sowie dem Satze von der Beharrlichkeit der Substanz, resp. der Materie eine in gewissem Sinne apriorische Gültigkeit zuschreibe, so geschieht dies aus ganz anderen Gründen, als sie Kant für den nicht-empirischen Ursprung beider Gesetze anführt. Auch bezieht sich die Behauptung einer apriorischen Gültigkeit des Kausalitätsprinzips bei mir nicht mit auf die Entstehung des Begriffs der Verursachung oder der Bewirkung als solchen; vielmehr stammt dieser Begriff nach meiner Überzeugung nirgends anders her als aus der Erfahrung; eben deshalb aber findet er seine objektive Anwendung auf die Dinge an sich und nicht auf die Erscheinungen; im geraden Gegensatze zu Kant mufs ich behaupten, dafs es nur eine Kausalität der Dinge an sich und nimmermehr eine solche der Erscheinungen geben kann.

Den Untersuchungen über Kausalität und Substantialität folgt eine Kritik der verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus, durch die das Vorhandensein einer realen Welt der Dinge an sich bewiesen werden soll. Hieran schliefst sich

in natürlicher Gedankenentwickelung die Erörterung der Frage nach der Möglichkeit einer positiven Erkenntnis vom Wesen der Dinge an sich. Bei der Beantwortung dieser Frage gelange ich in direktem Widerspruche zu Kant und seiner ganz unbegründeten Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich zu dem wichtigen Ergebnis, dafs alle wirkenden Prinzipien in der Natur als absolut real zu betrachten und das Ding an sich der Körperwelt als ein System von Kräften aufzufassen ist. Dafs auch unserer Seele und den seelischen Vorgängen das Prädikat der im erkenntnistheoretischen Sinne absoluten Realität zukomme, war schon an früherer Stelle (Kap. 8) gezeigt worden. Dort galt es nämlich, den Nachweis zu führen, dafs die Idealität der Zeit keineswegs, wie Kant will, die Idealität der psychischen Erscheinungen zur Folge habe, und dafs umgekehrt die Annahme der Realität der letzteren nicht die Verwerfung der Idealität der Zeit nach sich ziehe. Auf Grund der Lehre von der absoluten Realität der Naturkräfte empfängt dann auch das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung und der Begriff der empirischen Realität eine ganz neue Beleuchtung, die zugleich rückwärts den transscendentalen Idealismus erhellt; es zeigt sich nämlich mit völliger Evidenz, wie unrichtig es ist, wenn man behauptet, der transscendentale Idealismus verwandele die empirische Welt in lauter Schein und beraube unsere Erfahrungserkenntnis jedes objektiven Wertes.

Über den Inhalt des letzten Kapitels endlich bemerke ich nur soviel, dafs dasselbe aufser den auf die Grenzen des Erkennens bezüglichen Erörterungen noch Auseinandersetzungen über die Möglichkeit und die Methode der Metaphysik enthält.

Nach diesem flüchtigen Überblick über die wichtigsten der Probleme, mit denen es die nachfolgenden Untersuchungen zu thun haben, könnte es dem einen oder anderen Leser vielleicht scheinen, als sei der Hauptzweck meines Werkes eigentlich nur eine kritische Auseinandersetzung mit Kant; in einem gewissen Sinne würde dieser Eindruck auch nicht ganz unrichtig sein; ich bin aber weit davon entfernt, deshalb die selbständige

Bedeutung meiner Forschungsresultate geringer anzuschlagen. Denn ganz abgesehen davon, dafs die Auseinandersetzung mit Kant doch der Begründung meines eigenen Standpunktes dient, und dafs aufserdem von mir eine ganze Reihe wichtiger Gegenstände erörtert werden, die Kant entweder gar nicht oder nur beiläufig bespricht, ganz abgesehen hiervon sind die in der Kritik der reinen Vernunft behandelten Probleme doch nun einmal die Kardinalfragen der Erkenntnistheorie; bei der aufserordentlichen Bedeutung der Kantischen Untersuchungen ist es deshalb nur natürlich, wenn man mit seinen erkenntnistheoretischen Forschungen in erster Linie an die Kritik der reinen Vernunft anknüpft. Für mich liegt aufserdem ein besonderer Grund, weshalb ich Kant eine so eingehende Berücksichtigung geschenkt habe, in dem Umstande, dafs kein anderer Philosoph auch nur im entferntesten einen solchen Einfluſs auf mich ausgeübt hat, wie Kant, mit dessen Kritik der reinen Vernunft ich einst das systematische Studium der Philosophie begonnen habe; speziell meine erkenntnistheorethischen Anschauungen sind zu einem sehr grofsen Teile geradezu aus der Beschäftigung mit der Kritik der reinen Vernunft heraus erwachsen.

Der zweite Band meines Werkes soll im engen Anschluſs an den ersten die Naturphilosophie und Psychologie enthalten; dagegen wird er über gewisse letzte metaphysische Fragen noch keine Auskunft geben; die Erörterung dieser Fragen behalte ich mir bis zu einem Zeitpunkte vor, den ich augenblicklich noch durchaus nicht bestimmen kann. Auch bin ich nicht imstande, genau zu sagen, wie lange Zeit bis zum Erscheinen des zweiten Bandes vergehen wird; sicherlich werden aber mehrere Jahre verflieſsen, zumal ich mich mit dem Gedanken trage, dem gegenwärtigen Buche vielleicht erst noch historisch-kritische Studien zur Erkenntnistheorie folgen zu lassen. Einstweilen erlaube ich mir, den Leser auf die im Jahre 1890 von mir unter dem Titel „Mechanismus und Teleologie“ veröffentlichte Schrift zu verweisen, in der, allerdings unter besonderer Berücksichtigung eines speziellen Problems, die Grundzüge meiner naturphilosophischen An-

schauungen mit möglichster Klarheit und Schärfe entwickelt sind.

Schliefslich habe ich noch zu bemerken, dafs meine Schriften metaphysischen Inhaltes in ihrer Gesamtheit den ersten Teil eines Systems der Philosophie bilden werden.

Jena, Weihnachten 1893.

Franz Erhardt.

Erstes Kapitel.

Die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

Immer und überall richtet sich der menschliche Erkenntnistrieb zuerst auf das Objekt; die Aufsen- und die Innenwelt, wie sie in der Erfahrung gegeben sind, bilden die Gegenstände des metaphysischen Nachdenkens, welches an sie in der Voraussetzung herantritt, bei richtigem Verfahren zu objektiv gültigen Erkenntnissen über das Wesen der Dinge gelangen zu können; wie dagegen der Prozefs des Erkennens selbst zustande komme, wie Erfahrung überhaupt möglich sei, ob die natürliche Voraussetzung einer wirklichen Erkennbarkeit der Dinge zu vollem Recht bestehe, das sind Fragen, die in den frühesten Epochen wissenschaftlicher Spekulation überhaupt nicht aufgeworfen werden. Dieses Verhältnis kann aber auf die Dauer unmöglich Bestand haben; vielmehr gelangt die philosophische Forschung bei fortschreitender Vertiefung früher oder später ganz unvermeidlich an einen Punkt, auf welchem sich ihr die Notwendigkeit herausstellt, den Gang der Untersuchung umzukehren und anstatt vom Objekte vielmehr vom Subjekte und dessen Erkenntnisvermögen auszugehen. Die vorher durchaus vernachlässigte Frage nach der Möglichkeit und objektiven Gültigkeit unseres Erkennens gewinnt jetzt eine ungeahnte Bedeutung und eine so hervorragende Wichtigkeit, dafs sie bei einem logisch korrekten Verfahren alle anderen Fragen wenigstens solange in den Hintergrund drängen mufs, bis sie selbst in irgend einem Sinne entschieden worden ist.

Wo und wann, in welcher Weise und in welchem Umfang sich dieser Umschwung in der philosophischen Denkungsart vollzogen hat, ist hier des näheren nicht zu untersuchen. Jedenfalls aber kann nicht geleugnet werden, dafs es einer sehr langen Zeit bedurft hat, bis es gelungen ist, die Menschheit aus dem „dogmatischen Schlummer" zu erwecken, in dem sie durch Jahrhunderte gelegen hat, und in dem auch heute noch jeder einzelne in den früheren Epochen seiner Entwicklung liegt. Bleibt doch auch in der Gegenwart noch gar mancher Denker wenigstens in einem dogmatischen Halbschlummer befangen, und für die bei weitem meisten Jünger der Philosophie bedarf es der historischen Kenntnisnahme der bisherigen philosophischen Entwicklung, wenn sie überhaupt sich des erkenntnistheoretischen Problems bewufst werden sollen. Aber andererseits läfst sich doch auch soviel sagen, dafs heutzutage die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung aller systematischen Philosophie in einem Umfang anerkannt ist, welcher uns der Aufgabe überhebt, die Berechtigung der erkenntnistheoretischen Untersuchungen ausführlich zu begründen.

Dagegen sind zunächst einige Bemerkungen zu machen über das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Metaphysik, wie es in diesem Werke aufgefafst wird. Wenn die Metaphysik es zu thun hat mit der Erforschung des Wesens der Dinge, und wenn die Erforschung dieses Wesens notwendigerweise zu der Vorfrage nach dem Wesen und der Bedeutung des menschlichen Erkennens führt, so ist schon hieraus klar, wie eng das Band zwischen Metaphysik und Erkenntnistheorie sein mufs. Wenn aber weiter die Frage nach der objektiven Bedeutung unseres Erkennens und nach der Realität der in der Erfahrung uns gegebenen Welt einen wichtigen Gegenstand einer vollständigen Erkenntnistheorie ausmacht, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die Erkenntnistheorie wenigstens nach dieser Seite hin selbst zur Metaphysik gehört. Denn die Frage nach der Realität oder Idealität der Körper- und Geisteswelt wird man doch wohl auf alle Fälle zur Meta-

physik rechnen können. Nun hängt aber mit dem eben bezeichneten Probleme die Frage nach dem Zustandekommen unseres Erkennens, speziell nach der Entstehung der Anschauung einer Aufsenwelt so eng zusammen, dafs beide nur zum Schaden des Ganzen voneinander getrennt werden können. Wenigstens ist dies die Überzeugung, welche den folgenden Untersuchungen zu Grunde liegt und in diesen näher entwickelt werden wird. Deshalb sind es denn zwei, resp. drei Hauptaufgaben, mit welchen es die Erkenntnistheorie zu thun hat: einmal handelt es sich darum, die Entstehung der Erfahrung zu erklären, zweitens gilt es, die Frage nach der objektiven, metaphysischen Bedeutung und Realität des in der Erfahrung Gegebenen zu beantworten; drittens kommt hierzu, wenn man will, als eine selbständige Aufgabe noch die Untersuchung der Frage nach den Grenzen des Erkennens; doch läfst sich diese Aufgabe ohne Schwierigkeit auch mit zu der vorhergehenden rechnen [1]). Von den beiden ersten der genannten Aufgaben ist nun nach dem oben Gesagten die zweite diejenige, welche in der näheren Beziehung zur Metaphysik steht; trotzdem liegt es in der Natur der Sache, dafs erst die Erklärung der Entstehung der Erfahrung gegeben werden mufs, ehe die Frage nach der Realität der Erfahrungswelt eine gründliche Erledigung finden kann. Zwar ist es sehr wohl möglich, die Entstehung der Erfahrung zu untersuchen ohne Rücksicht auf die zwischen Idealismus und Realismus obschwebenden metaphysischen Streitfragen, und es ist dabei gleichgültig, ob man eine solche Untersuchung für die Aufgabe der Psychologie, oder einer selbständigen, von der Metaphysik zu trennenden Erkenntnistheorie hält. Dagegen erachten wir es für eine fälschliche Methode, wenn man die zweite der von uns der Erkenntnistheorie zugewiesenen Fragen befriedigend erledigen zu

---

[1]) Nach Volkelt, Erfahrung und Denken S. 545, besteht die allgemeine Aufgabe der Erkenntnistheorie in der Lösung der Frage, ob und inwieweit ein objektives Erkennen möglich sei. Diese Formulierung ist aber ohne Zweifel viel zu einseitig.

können hofft mit völliger Übergehung des die Entstehung der Erfahrung betreffenden Problems. Denn in der Auflösung dieses letzteren sind in der That sehr wichtige Anhaltspunkte für die richtige Entscheidung der metaphysischen Fragen der Erkenntnistheorie gegeben. Aus diesen Gründen also formulieren wir die Aufgabe einer im Dienste der Metaphysik stehenden Erkenntnistheorie in der Weise, wie es soeben geschehen ist.

Wenn wir sonach mit beabsichtigen, eine Theorie der Erfahrung zu liefern, so folgt doch daraus nicht, dafs es deshalb unsere Pflicht wäre, auf alle Fragen Antwort zu geben, die an eine solche Theorie gestellt werden können; dies folgt deshalb nicht, weil unsere Untersuchungen in letzter Hinsicht überall metaphysische Zwecke verfolgen und sich daher auf diejenigen Probleme beschränken, welche aufgelöst werden müssen, wenn jene Zwecke erreicht werden sollen. So liegt es beispielsweise durchaus nicht im Plane der folgenden Ausführungen, auf alle die speziellen Probleme einzugehen, welche sich bei der Theorie des Sehens erheben. In diesem und in ähnlichen Fällen müssen wir uns damit begnügen, die nach unserer Meinung entscheidenden Fragen einer gründlichen Erörterung zu unterziehen; die spezielleren Untersuchungen dürfen wir dabei ruhig der Psychologie, Sinnesphysiologie oder etwaigen anderen Wissenschaften überlassen; nur kommt es darauf an, die Begründung unserer Ansichten in den wichtigsten Fragen bis zu dem Punkte zu führen, von dem aus es irrelevant und gleichgültig ist, wie dieses oder jenes Spezialproblem gelöst wird.

Ferner soll aus dem Kreise der folgenden Untersuchungen auch diejenige Frage, wenigstens prinzipiell, ausgeschlossen werden, welche Kant an die Spitze seiner Kritik der reinen Vernunft gestellt hat, die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Obwohl diese Kantische Formulierung des erkenntnistheoretischen Problems in ihrer Art höchst geistreich, scharfsinnig und schlagend ist, so kann doch nicht geleugnet werden, dafs sie vielleicht etwas zu einseitig die historisch bedingten subjektiven Gedankengänge wiederspiegelt,

durch welche Kant zu seinen kritischen Forschungen angeregt worden ist; es ist die Humesche Frage nach der Möglichkeit einer notwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, welche in jener Formulierung ihre höchste Verallgemeinerung erfahren hat. Gegenüber der Kantischen Fragestellung erscheint mir die oben gegebene Fassung des erkenntnistheoretischen Problems als die einfachere und natürlichere; doch würde das noch kein genügender Grund sein, um das Problem selbst, welches in Kants Frage seinen Ausdruck fand, in den folgenden Ausführungen im wesentlichen unberücksichtigt zu lassen; wenn dies trotzdem geschehen soll, so liegt der eigentliche Grund hierfür darin, dafs wir gerade im Gegensatze zu Kant die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in die Logik verweisen zu müssen glauben, welche nach der Kritik d. r. V. mit dieser Frage nichts zu thun haben sollte. Nun ist es aber offenbar ein logisches Problem, zu erklären, wie wir zu allgemein gültigen Urteilen gelangen können; wenn die Logik die Theorie des Urteils überhaupt zu geben hat, so kann sie auch die Frage nicht umgehen, wie allgemeine Urteile möglich sind; diese Frage aber begreift das Kantische Problem einfach als einen Spezialfall unter sich, der zwar von hervorragender Wichtigkeit ist, deshalb aber doch von der allgemeinen Frage nicht getrennt werden darf. Wir halten es also für zweckmäfsiger und richtiger, die ganze Angelegenheit, um die es sich hier handelt, prinzipiell von der Erkenntnistheorie auszuschliefsen; die folgende Untersuchung wird noch genauer zeigen, wie wenig ein solches Verfahren die Erörterung der erkenntnistheoretischen Probleme beeinträchtigt. Ganz freilich werden wir die Kantische Frage nicht unberücksichtigt lassen können; so wird sie uns z. B. bei der Untersuchung der Möglichkeit der Geometrie und bei der Behandlung des Problems der Kausalität entgegentreten; das ist aber nicht sowohl die Folge unserer prinzipiellen Auffassung der Sache, als vielmehr der unumgänglichen Rücksicht, die wir auf Kants Argumentationen nehmen müssen; aber auch in solchen Fällen werden wir auf das unseres Erachtens

logische Problem nur soweit eingehen, als es eben die einzelne Frage wünschenswert erscheinen läfst.

Wenn wir sonach in diesem Punkte einen Gegenstand für die Logik reservieren, den man nicht ganz zweckmäfsig in den Umfang der erkenntnistheoretischen Spekulationen mit aufgenommen hat, so müssen wir umgekehrt für gewisse andere Probleme, die heutzutage öfters mit zu dem Bereiche der Logik gerechnet werden, allein und ausschliefslich die Erkenntnistheorie (resp. die Psychologie und Metaphysik) in Anspruch nehmen. Die Fragen nämlich nach der Möglichkeit der Erfahrung und der metaphysischen Bedeutung der empirisch gegebenen Welt gehören nach unserer Meinung durchaus nicht in die Logik; die Hineinziehung dieser Probleme in logische Untersuchungen ist nur geeignet, die Grenzen der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen zu verwischen und eine falsche Vorstellung von der eigentlichen Bedeutung der Logik zu erzeugen. Dafs es Erfahrung giebt, ist für die Logik eine Thatsache, die sie hinzunehmen hat, ohne sich mit ihrer Erklärung zu bemühen; wie das Dasein von Menschen, Tieren und Pflanzen für sie ein gegebenes, aber durchaus nicht zu erklärendes Faktum ist, so mufs auch die Thatsache der Erfahrung von ihr einfach als solche acceptiert werden. Ebensowenig wie die Erklärung dieser Thatsache ist ferner die Untersuchung der metaphysischen Bedeutung des in der Erfahrung Gegebenen eine Aufgabe der Logik; ob z. B. der Körperwelt absolute Realität zukommt oder nicht, ob die Zeit an sich selbst oder nur in unserer Vorstellung existiert, ist für die Logik durchaus gleichgültig. Die von ihr zu behandelnden Probleme liegen auf einem ganz anderen Gebiete; denn die normativen Gesetze unseres Denkens, welche die Logik aufstellen soll, gelten genau so gut für die empirische, wie für die metaphysische Erkenntnis und werden gar nicht berührt von der Frage nach dem Grade der Realität, welcher den Objekten zukommt, auf die sich das Nachdenken richtet. Deshalb müssen von der Logik alle erkenntnistheoretischen

Streitigkeiten ferngehalten werden, wenn ihre Aufgaben rein und klar gelöst werden sollen.

Nun gehört zwar in eine vollständige Theorie der Logik ohne Zweifel auch eine Erörterung der Frage, welche objektive Bedeutung, wenn von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, den logischen Denkgebilden, wie Begriff, Urteil und Schluss, zukommt; aber diese Frage ist logischer und nicht erkenntnistheoretischer Natur; sie hat ganz und gar nichts zu thun mit dem Gegensatze zwischen erkenntnistheoretischem Realismus und Idealismus. Wenn es sich z. B. darum handelt, zu bestimmen, ob den allgemeinen Begriffen eine objektive Bedeutung innewohnt oder nicht, so ist die Lösung dieses Problems durchaus unabhängig von der Frage nach dem Grade der Realität, den man erkenntnistheoretisch den unter dem Begriff zusammengefafsten Gegenständen zuzuschreiben hat. Ob diese Gegenstände Erscheinungen im Sinne des subjektiven Idealismus, oder Erscheinungen im Sinne Kants, oder Dinge an sich selbst, oder sonst etwas sind, kommt hierbei ganz und gar nicht in Betracht. Wenn die Begriffe nicht blofs rein subjektiv sind, sondern in irgend einem Sinne eine objektive Bedeutung haben, so wird diese objektive Bedeutung nicht im mindesten dadurch geschmälert, dafs den unter den Begriff fallenden Objekten jede andere Realität als die von rein subjektiven Erscheinungen abgesprochen wird; und umgekehrt, wenn die allgemeinen Begriffe eine objektive Bedeutung nicht in Anspruch nehmen können, so wird ihnen diese Bedeutung auch durch den Umstand nicht verliehen, dafs die ihnen subordinierten Gegenstände im erkenntnistheoretischen Sinne eine absolute, von dem erkennenden Subjekte unabhängige Realität besitzen.

Die logische Frage nach der objektiven Bedeutung der Begriffe und die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände sind also völlig voneinander zu trennen; da die erste Frage ganz ohne Rücksicht auf die zweite beantwortet werden kann, so ergiebt sich hieraus, dafs die Logik durchaus nicht einen erkenntnistheo-

retischen Charakter annimmt, wenn sie sich mit der objektiven Bedeutung der Begriffe beschäftigt. Ähnliches wäre nun noch weiter in Bezug auf die logischen Prozesse des Urteilens, Schliessens, Beweisens zu zeigen; auch bei diesen Prozessen ist es eine interessante logische Aufgabe, das Verhältnis nachzuweisen, in welchem sie zu den Objekten stehen, deren sich das menschliche Denken mit ihrer Hülfe bemächtigen will; aber auch hier wieder führt die logische Untersuchung durchaus nicht in erkenntnistheoretische Probleme hinein. Doch gehört die nähere Auseinandersetzung über den angeregten Gegenstand nicht mehr hierher, sondern vielmehr in die Logik, zu deren Aufgaben die genauere Grenzbestimmung ihres eigenen Gebietes gegen das der Erkenntnistheorie unseres Erachtens zu rechnen ist. Uns kam es hier nur darauf an, die Gründe anzudeuten, aus denen wir Erkenntnistheorie und Logik trennen zu müssen glauben. Nur wenn das geschieht, behalten beide Wissenschaften ihr Gebiet für sich und können ungestört ihren Gang gehen. Weder hat sich die Erkenntnistheorie um die logischen Probleme zu kümmern, noch sind in die Logik erkenntnistheoretische Spekulationen hineinzuziehen; das letztere hat man öfters auch zu dem Zwecke versucht, um der angeblich trockenen und dürren Logik etwas mehr Leben zu verleihen; aber die Logik bedarf einer solchen Fürsorge keineswegs; sie hat ihre eigenen, tiefen und interessanten Probleme, die man nur kennen muſs, um den Vorwurf einer allzugroſsen Trockenheit ungerechtfertigt zu finden. Daſs vollends die Logik ihre Selbständigkeit ganz einbüſsen und geradezu ein Teil der Erkenntnistheorie werden müsse, wie man verschiedentlich behauptet hat[1]), ist eine Meinung, deren Zurückweisung sich für uns aus dem eben Gesagten als etwas Selbstverständliches ergiebt.

Bei dieser Grenzbestimmung zwischen Logik und Erkenntnistheorie bleibt denn auch, wie es von alters her ge-

---

[1]) Volkelt, Erfahrung und Denken S. 551 ff., Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik S. 3.

wesen ist, die Lehre von der Bildung der Begriffe, überhaupt die Erklärung des Ursprungs der logischen Denkgebilde und Prozesse eine Aufgabe der ersteren Wissenschaft. Man könnte vielleicht zwar glauben, dafs sich an die Erklärung der Möglichkeit und der Entstehung der Erfahrung, wie sie nach unserer Meinung von der Erkenntnistheorie zu geben ist, sehr natürlich die Theorie der logischen Prozesse anschliessen würde. Und doch gehört die letztere nicht mehr in die Erkenntnistheorie, wenn jede der beiden Wissenschaften ihr klar umgrenztes Gebiet behalten soll. Die Theorie der Erfahrung hat nur die Aufgabe, zu erklären, wie wir zu der Vorstellung der Aufsen- und Innenwelt, so wie sie in der Hauptsache auch das Tier und das Kind hat, gelangen; aber alle diejenigen Geistesprozesse, welche bereits der logischen Bearbeitung des Erfahrungsinhaltes dienen, also die Thätigkeiten des Vergleichens, Unterscheidens, der Begriffsbildung u. s. f., bleiben Gegenstand der Logik, wie sie es vor der Existenz einer selbständigen Erkenntnistheorie waren. In der That sind die subjektiven Prozesse, durch welche das Zustandekommen der Erfahrung ermöglicht wird, von den logischen Prozessen so verschieden, dafs die Erkenntnis der einen die Erklärung der anderen durchaus nicht fördert, und dafs deshalb beide auch für die Theorie am besten getrennt bleiben. Namentlich ist die Analyse der logischen Prozesse ganz und gar unabhängig von den Annahmen und Hypothesen, durch die man sich die Entstehung der Erfahrung zu erklären sucht; also dürfte es auch am zweckmäfsigsten sein, der Logik auch fernerhin die ihr von alters her zukommende Analyse der eigentlichen Denkvorgänge zu überlassen.

Alle unsere bisherigen Auseinandersetzungen über die Notwendigkeit einer reinlichen Scheidung zwischen Erkenntnistheorie und Logik sollen nun aber keineswegs die Möglichkeit abschneiden, beide Wissenschaften in einer umfassenden Theorie des Erkennens und Denkens zu vereinigen. Wer etwa gedächte, in fortlaufendem Zusammenhange erst die Entstehung der Erfahrung und dann die logischen Geistesthätigkeiten zu

schildern, durch die wir das Erfahrungsmaterial zu verarbeiten und aus ihm neue Erkenntnisse abzuleiten suchen, den würden wir in seinen Bemühungen durchaus nicht stören. Dafs wir durch die Bekundung dieser friedlichen Absicht uns aber nicht in Widerspruch zu den vorhergehenden Erörterungen setzen, liegt auf der Hand. Denn wenn auch Erkenntnistheorie und Logik in ein umfassendes, organisches Ganze vereinigt würden, so bliebe doch die Verschiedenheit der erkenntnistheoretischen und der logischen Probleme in derselben Schärfe wie bei einer Trennung beider Wissenschaften bestehen; weder würde dadurch die Logik zur Erkenntnistheorie, noch die Erkenntnistheorie zur Logik, sondern nach wie vor hätten wir es mit zwei verschiedenen Wissenschaften zu thun, von denen nur die eine aus bestimmtem Gesichtspunkte sich sehr natürlich an die andere anschlösse.

Wir jedoch haben hier nicht die Absicht, eine derartige Anordnung des Stoffes zu wählen; vielmehr nehmen wir aus den oben angeführten Gründen die Erkenntnistheorie als einen organischen Bestandteil in die Metaphysik mit auf und hoffen, dafs wir deshalb nicht auf besonderen Widerspruch stofsen werden. Ob freilich Metaphysik selbst als Wissenschaft möglich sei, ist eine vielumstrittene Frage, die wir aber glücklicherweise an dieser Stelle nicht ausführlich zu beantworten brauchen. Jedenfalls beweisen die nachfolgenden Untersuchungen durch ihr thatsächliches Vorhandensein die Möglichkeit der Metaphysik, wenn anders es erlaubt ist, die in diesem Werke enthaltenen Ausführungen als metaphysische zu bezeichnen. Nun wird man aber diese Erlaubnis uns schwerlich verweigern können; denn einmal steht jedem die terminologische Freiheit zu, mit seinen Ausdrücken den ihm gut scheinenden Sinn zu verbinden, wenn er die einmal angenommene Bedeutung seiner Worte nur streng festhält. Doch haben wir es gar nicht nötig, uns auf diese öfters auch mifsbrauchte Freiheit zu berufen. Wir glauben vielmehr uns durchaus in Übereinstimmung mit dem überlieferten Sprachgebrauche zu befinden, wenn wir Untersuchungen wie diejenigen über die Realität der Körper-

welt und über ähnliche Probleme als metaphysische bezeichnen. Wenn man derartigen Untersuchungen häufig auch andere Namen gegeben hat, so scheint es uns doch im Interesse der Einfachheit der Terminologie am zweckmäfsigsten zu sein, sie zur Metaphysik zu rechnen. Von diesem Gesichtspunkte aus können wir also die kritische Frage wegen der Möglichkeit der Metaphysik einfach mit dem Hinweis auf das Faktum der folgenden Untersuchungen beantworten. Wollte man aber die Möglichkeit der wissenschaftlichen Metaphysik durch die Bemerkung in Abrede stellen, dafs nur Sätze von apodiktischer Gewifsheit als wissenschaftliche gelten könnten, so würden wir einer solchen Argumentation in sehr einfacher Weise durch eine Erinnerung an die thatsächliche Beschaffenheit des Zustandes der meisten Wissenschaften begegnen. Denn dafs diese fast alle eine Menge zum Teil sehr problematischer Behauptungen enthalten, ist so bekannt, dafs wir auf nähere Erläuterungen hier verzichten können. Weiter haben wir über die Möglichkeit der Metaphysik an dieser Stelle nichts zu sagen; im ferneren Verlaufe unserer Untersuchungen wird sich verschiedentlich Gelegenheit bieten, auf die aufgeworfene Frage zurückzukommen und sie genauer zu erörtern.

Jetzt nur noch einige Bemerkungen über die Möglichkeit der Erkenntnistheorie speziell und abgesehen davon, dafs wir sie hier als einen Teil der Metaphysik betrachten. Auch der Erkenntnistheorie hat man ja das Recht auf das Dasein abgesprochen, indem man den Versuch, das Erkennen selbst erkennen zu wollen, für prinzipiell verfehlt und in sich unhaltbar erklärte. Doch ist die Verkehrtheit und Oberflächlichkeit dieses von Hegel, wie man weifs, gegen Kant erhobenen Einwurfes ziemlich leicht einzusehen. Es steht damit ähnlich wie mit der von positivistischer Seite[1]) aufgestellten Behauptung der Unmöglichkeit einer auf innere Beobachtung gegründeten

---

[1]) Comte, Cours de Philosophie positive, 4. Auflage S. 31 u. 32; im Texte habe ich dem Einwurfe eine etwas andere Fassung gegeben, als er bei Comte hat.

Psychologie; eine solche Psychologie soll deshalb unmöglich sein, weil durch den Versuch, auf die in uns stattfindenden psychologischen Vorgänge unsere Aufmerksamkeit zu richten, eben jene Vorgänge alteriert und in ihrer Reinheit getrübt werden, wenn sie überhaupt weiter bestehen können. An diesem Einwand ist soviel richtig, dafs es allerdings nicht möglich ist, indem wir z. B. über irgend einen Gegenstand nachdenken, zu gleicher Zeit dieses Denken zu beobachten und zum Gegenstande eines gewissermafsen höheren Nachdenkens zu machen; denn indem wir dies wollen, verschiebt sich uns unter der Hand das Objekt des Denkens, wir denken nicht mehr an den zuerst im Mittelpunkte des Denkens stehenden Gegenstand, sondern eben an das Denken selbst und beobachten demnach nicht mehr das, was wir zuerst beobachten wollten. Aber dennoch wird dadurch nicht im mindesten die Möglichkeit einer auf innere Beobachtung gestützten Psychologie aufgehoben; denn einmal erfahren wir doch das Dasein und die Beschaffenheit psychologischer Prozesse eben dadurch, dafs sie in uns vorgehen, und zwar erfahren wir sie viel unmittelbarer als irgend etwas Äufseres; zweitens aber sind wir imstande, vermöge des Gedächtnisses auch innere Zustände und Vorgänge in der Erinnerung aufzubewahren und nunmehr als ein feststehendes Objekt zum Gegenstande der Beobachtung zu machen. Wenn wir uns z. B. ganz dem Spiele unserer Gedanken überlassen, wie es nach den Gesetzen der Ideenassociation in uns verläuft, so bemerken wir während des Ablaufs einer bestimmten Gedankenreihe nicht zugleich die Beziehungen, durch welche ein Gedanke von dem anderen hervorgerufen worden ist; wenn wir nun aber die ganze Gedankenfolge absichtlich wieder rückwärts durchlaufen, so werden uns bei einiger Aufmerksamkeit die Beziehungen zwischen den Gedanken klar, durch welche ihre Reihenfolge bedingt worden ist. In ähnlicher Weise können wir auch logische Gedankenketten zum Gegenstande des Nachdenkens machen, zumal wenn sie schriftlich fixiert worden sind; wäre doch die ganze Logik ein Ding der Un-

möglichkeit, wenn es sich hiermit anders verhielte. Jene Einwürfe gegen die Möglichkeit einer inneren Selbstbeobachtung sind also durchaus nicht stichhaltig, sondern höchstens geeignet, auf gewisse Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die der Beobachtung der in uns stattfindenden psychischen Vorgänge entgegenstehen.

In dem Gesagten ist nun zum Teil auch schon das mit enthalten, was zur Rechtfertigung einer Theorie und Kritik unseres Erkennens gegen die skeptischen Einwürfe bemerkt werden mufs. Wie das Vorhandensein logischer und psychologischer Prozesse, so ist auch das Vorhandensein einer Erfahrung eine unzweifelhafte Thatsache, die wie jede andere Thatsache ihre Erklärung verlangt. Betrachten wir diese Thatsache näher, so zeigt sich sehr bald, dafs sie nicht etwas Einfaches, Letztes, sondern etwas sehr Kompliziertes und Zusammengesetztes ist; sie läfst sich demnach jedenfalls in einfachere und vielleicht einfachste Elemente auflösen, deren Ursprung und Entstehung des näheren zu untersuchen ist. Warum das nun unmöglich sein sollte, ist a priori durchaus nicht einzusehen; will man es trotzdem behaupten, so mufs man für seine Behauptung auch zureichende Gründe aufstellen; an solchen fehlt es aber bei dem sehr von der Oberfläche geschöpften skeptischen Argumente durchaus. Statt dessen ist a priori aus dem Begriffe der Erfahrung klar, dafs die sie konstituierenden einzelnen Elemente entweder objektiven oder subjektiven Ursprung haben müssen. Die Untersuchung dieser Frage bildet also weiter eine vollkommen klar bestimmte wissenschaftliche Aufgabe; dafs die Lösung derselben nicht ganz unmöglich sein kann, ergiebt sich wiederum a priori aus der Erwägung, dafs je nach der Verschiedenheit ihres Ursprungs die einzelnen Elemente der Erfahrung jedenfalls einen verschiedenen Charakter zeigen werden, der eben auf die Verschiedenheit der Ursprungsstelle hindeutet. Es eröffnet sich also ein ganzes Feld von Untersuchungen, die über die Entstehung der Erfahrung mit wahrscheinlicher Aussicht auf einen gewissen Erfolg angestellt werden können.

Was aber weiter die Kritik der objektiven Gültigkeit unseres Erkennens anbelangt, deren Möglichkeit man ebenfalls bezweifelt, so ist zunächst ohne weiteres klar, dafs das Erkennen einen im Subjekte stattfindenden subjektiven Prozefs darstellt, von dem jedenfalls nicht ohne nähere Untersuchung behauptet werden darf, dafs er genau das Wesen der objektiven Dinge selbst enthülle. Traum und Sinnestäuschungen lehren uns ferner, dafs wir sehr oft objektive Wahrnehmungen zu machen glauben, die sich hinterher als subjektiv ergeben. Wenn wir aber imstande sind, eine solche Kontrolle an unseren eigenen Wahrnehmungen auszuüben, so ist nicht einzusehen, warum es unmöglich sein sollte, noch einen Schritt weiterzugehen und auch die normale Wahrnehmung mit Rücksicht auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt zu untersuchen. Denn wenn wirklich in der scheinbar von uns unabhängig existierenden Welt der normalen Erfahrung subjektive Elemente enthalten sein sollten, so dürfen wir wohl annehmen, dafs diese durch irgendwelche Eigenschaften sich von etwaigen objektiven Bestandteilen des Erfahrungsganzen nicht unerheblich unterscheiden und sich also auch als subjektiv erkennen lassen. Umgekehrt werden wir als objektiv vorhanden alles dasjenige betrachten, dessen subjektiven Ursprung wir in keiner Weise als wahrscheinlich darthun können; vielleicht also findet bei diesen Untersuchungen eine Scheidung zwischen objektiven und subjektiven Bestandteilen des Erfahrungsganzen statt; vielleicht ist auch alles objektiv, vielleicht alles subjektiv. Da alle diese Möglichkeiten wenigstens denkbar sind, so sieht auch die Kritik des Erkennens ganz deutliche und bestimmte Probleme vor sich, an deren Lösung sie ihre Kraft solange immer von neuem versuchen mufs, bis ihre Unlösbarkeit in einer keinem Zweifel mehr Raum gebenden Weise nachgewiesen worden ist.

Soviel zur vorläufigen Rechtfertigung des Unternehmens einer Erkenntnistheorie; im nächsten Kapitel werden wir Veranlassung finden, noch einmal auf den gleichen Gegenstand

zurückzukommen. Im übrigen wird es das Beste sein, die nachfolgenden Untersuchungen sich selbst rechtfertigen zu lassen; sind sie dazu imstande, so widerlegen sie zugleich die Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnistheorie, indem sie dieselben praktisch ad absurdum führen.

Zweites Kapitel.

Die Erfahrung.

Wenn man eine Theorie der Erfahrung geben will, so ist es vorher unumgänglich notwendig, genau zu bestimmen, was Erfahrung ist, resp. was unter dem Ausdruck Erfahrung verstanden werden soll. Es ist das nicht ganz so leicht, als es vielleicht anfangs scheinen möchte. Vielmehr sind über den Inhalt und den Umfang der Erfahrung sehr entgegengesetzte Anschauungen möglich; unter dem einen Gesichtspunkt kann man als Erfahrungsthatsache betrachten, was unter einem anderen nicht mehr zu dem Erfahrungsinhalte gerechnet wird; je nachdem man den Begriff enger oder weiter faſst, verengert oder erweitert sich auch der Kreis dessen, was im einzelnen als Inhalt der Erfahrung gilt. Wenn man den Begriff der Erfahrung nicht im „positivistischen“ oder von seinen Gegnern dem Positivismus doch untergelegten Sinne auf den jeweiligen Inhalt des Bewuſstseins ohne irgend eine metaphysische Deutung desselben einschränkt, so wird es kaum möglich sein, mit absoluter Sicherheit den Begriff der Erfahrung völlig allgemeingültig zu bestimmen. Da wir nun unter Erfahrung nicht die sogenannte „reine“ Erfahrung verstehen wollen, deren Inhalt sich auf das augenblicklich im Bewuſstsein unmittelbar Vorhandene beschränkt, so sind natürlich auch gegen die folgenden Erläuterungen des Begriffes „Erfahrung“ gewisse Zweifel

nicht ausgeschlossen. Aber dadurch wird der Wert unserer späteren Untersuchungen durchaus nicht beeinträchtigt; in deren Interesse kommt es in der Hauptsache nur darauf an, eine klare Bestimmung des Sinnes und der Bedeutung zu geben, die wir mit dem Ausdrucke Erfahrung verbinden wollen; dafs wir uns dabei von der allgemeinen Anschauung zu weit entfernen sollten, glauben wir nicht befürchten zu müssen.

Um nun den nach unserer Meinung richtigen Begriff der Erfahrung zu erhalten, mufs man sich zunächst davor hüten, zu dem Inhalt der Erfahrung, deren Möglichkeit erklärt werden soll, gewisse Theorien und Annahmen über ihre Entstehung zu rechnen und dadurch von vornherein ein falsches Bild zu gewinnen. Diese Warnung ist keineswegs überflüssig, wie folgende Bemerkung beweisen wird. Philosophie und Naturwissenschaft sind heutzutage so ziemlich darüber einig, dafs die sogenannten Sinnesempfindungen, die sekundären Qualitäten Lockes, keine objektive und absolute Realität besitzen; vielmehr existieren dieselben nur im Bewufstsein des erkennenden Subjekts. Wenn man nun aber dieser Lehre den häufig zu findenden Ausdruck giebt, dafs z. B. die Farben nicht an den gesehenen Objekten haften, sondern vielmehr im Sinnesorgan ihren Sitz haben, so ist das ein solcher Fall, in dem man unter dem Einflufs einer Theorie über die Entstehung der Erfahrung deren Inhalt geradezu verfälscht. Denn ohne Zweifel hat die natürliche Meinung darin Recht, dafs sie die Farben als eine Eigenschaft der wahrgenommenen Gegenstände und nicht des Sinnesorganes betrachtet; die Erfahrung spricht hier so laut und deutlich, dafs sie nimmermehr durch eine Theorie korrigiert werden kann. Trotzdem ist es andererseits so gut wie gewifs, dafs die Farben nur von subjektiver Bedeutung sind. Aber deshalb entsteht durchaus nicht ein Widerspruch gegen die Erfahrung. Trotz ihres subjektiven Charakters umkleiden die Farben doch die im Raume ausser uns befindlichen Objekte und haben nirgends anders ihren Sitz. Wie das freilich möglich sei, ist ein sehr schwieriges

Problem der Erkenntnistheorie, welches mit dem anderen zusammenfällt, wie so die Anschauung äufserer Gegenstände überhaupt zustande kommt. Man mag aber dies Problem auflösen wie man will, jedenfalls ist es durchaus verkehrt und im direkten Widerspruche mit der Erfahrung, wenn man die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen in dem eben gekennzeichneten Sinne interpretiert.

Auch Kants transscendentaler Idealismus, wonach die ganze Körperwelt nichts ist als eine Erscheinung in der Sinnlichkeit des Subjekts, wird bisweilen in einer Weise aufgefafst, als solle die empirische Realität der materiellen Dinge im Raume geleugnet und die ganze Welt gewissermafsen in unsern Kopf hineingezogen werden. Aber von einer solchen Lehre ist Kant weit entfernt. Auch für den Standpunkt des Idealismus bleibt das natürliche Weltbild so weit bestehen, dafs es für den ganzen Umkreis der Erfahrung gilt; nur die metaphysische Deutung wird eine ganz andere als bei realistischer Anschauung. Der Inhalt der Erfahrung aber wird dadurch nicht im mindesten verändert, er ist vielmehr durchaus so hinzunehmen, wie er sich dem natürlichen Bewufstsein darbietet. Sobald man durch Hypothesen über seine metaphysische Bedeutung das natürliche Weltbild umgestalten will, geht die Möglichkeit verloren, zu einem richtigen Begriffe der Erfahrung zu gelangen.

Die gleiche Gefahr einer durchaus schiefen Auffassung des Begriffs der Erfahrung tritt ferner dann ein, wenn man etwa an Stelle unserer eigenen Erfahrung künstliche Annahmen über die Erfahrung des Kindes oder gar des Tieres, womöglich auf den niedrigsten Entwicklungsstufen der Gattung, setzt[1]). Bei dem grofsen Einflufs, den die Entwicklungstheorien heutzutage besitzen, ist eine solche Gefahr keineswegs ausgeschlossen. Um die Ausbildung und Entstehung unseres eigenen Geisteslebens begreiflich zu machen, glaubt man überall, Be-

---

[1]) Vgl. E. v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie Seite 1.

obachtungen über die Äufserungen des Seelenlebens auf unvollkommneren Entwickelungsstufen zu Hülfe rufen zu müssen; nicht nur auf die psychischen Erscheinungen beim menschlichen Kinde, sondern auch bei den Tieren bis zu den untersten Lebensformen geht man zu diesem Zwecke zurück. Nun wollen wir die Bedeutung dieser in vieler Beziehung gewifs sehr dankenswerten Bestrebungen keineswegs unterschätzen; ohne Zweifel werden sie ein psychologisch und erkenntnistheoretisch wertvolles Material mit herbeischaffen helfen. Nur für unsern jetzigen Zweck können sie uns nichts nützen, müssen vielmehr von demselben ebenso ferngehalten werden, als die philosophischen Theorien über die metaphysische Bedeutung der Erfahrung. Der Grund hierfür ist klar. Was Inhalt der Erfahrung sei, kann ich zunächst nur aus der eigenen Erfahrung wissen; nur was mir in dieser als Objekt entgegentritt, gehört zu den Gegenständen, die den Inhalt meiner Erfahrung ausmachen, und nur so, wie mir die Gegenstände in der Erfahrung entgegentreten, darf ich sie zum Erfahrungsganzen rechnen. Auf den Standpunkt des Kindes dagegen kann ich mich nur in unvollkommener Weise zurückversetzen; zwar ist es vielleicht möglich, durch aufmerksame Beobachtung und ein sorgfältiges Schlufsverfahren sich ein der Wirklichkeit mehr oder weniger nahekommendes Bild von dem Inhalt der Erfahrung des Kindes zu machen; aber auf den Standpunkt des Kindes ganz und gar wieder zurückzukehren, ist deshalb eine unausführbare Aufgabe, weil niemand aus seinem eigenen Bewufstsein herauszutreten vermag. Aufserdem ist die in der Entwicklung begriffene Erfahrung des Kindes so lückenhaft und unvollständig, dafs sie schon deshalb einer Theorie der Erfahrung nicht zu Grunde gelegt werden kann.

Dagegen darf die Ergänzung und Vervollständigung der eigenen Erfahrung durch die Erfahrung anderer nicht als ein illegitimes erkenntnistheoretisches Verfahren angesehen werden. Denn zwischen gereiften, die Mittel gegenseitiger Verständigung beherrschenden Personen ist ein so genauer und intimer Ge-

dankenaustausch möglich, dafs man in den Inhalt des eigenen Bewufstseins sehr wohl die Erfahrungen anderer aufnehmen kann, ohne deshalb eine Verfälschung des richtigen Erfahrungsbildes irgendwie befürchten zu müssen. Immerhin ist erst der Übergang der fremden Erfahrungen in das eigene Bewufstsein notwendig, ehe dieses seinen Inhalt um neues Material vermehrt. In letzter Instanz bleibt es also das eigene, persönliche Bewufstsein des Erkenntnistheoretikers selbst, dessen Inhalt dasjenige ausmacht, was allein als Erfahrung bezeichnet werden kann und den Gegenstand der Erkenntnistheorie bildet. Dafs nun deshalb, auch bei völlig korrektem Verfahren, als Resultat aller tiefen, erkenntnistheoretischen Forschungen nichts anderes als die Erklärung und metaphysische Deutung eines durchaus individuellen Bewufstseinsinhaltes herauskommen sollte, ist nicht zu befürchten. Denn wenn es überhaupt aufser dem jeweiligen, oder genauer gesprochen, aufser dem diese Zeilen schreibenden Erkenntnistheoretiker noch andere Träger eines menschlichen Bewufstseins und für sie alle eine gemeinschaftliche Welt der Dinge giebt, dann mufs auch angenommen werden, dafs der Inhalt der Erfahrung bei diesen verschiedenen Personen insoweit übereinstimmt, dafs mit der Erfahrung der einen auch zu gleicher Zeit die Erfahrung aller anderen in den Hauptgrundzügen erklärt ist; auf die allgemeinen Grundzüge aber kommt es ganz allein an. Existiert jedoch aufser mir, der ich die vorliegenden Gedanken entwickle, weder eine Welt der Personen, noch der Dinge, dann ist mit der Erklärung meines individuellen Bewufstseinsinhaltes die Aufgabe der Erkenntnistheorie natürlich vollständig gelöst.

Die eigene Erfahrung des Erkenntnistheoretikers selbst bildet also den Ausgangspunkt und den Gegenstand der erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Demnach gilt es die Frage zu beantworten: „Was ist der Inhalt meines eigenen Bewufstseins, was finde ich in mir als Erfahrungsthatsache vor?“

Auf diese Frage erwidern wir zunächst, dafs wir bei

einem raschen Überblick über das, was sich uns als Bewufstseinsinhalt darstellt, vor allen Dingen auf die eine grofse Thatsache geführt werden, welche wir als das Dasein einer im Raume befindlichen Aufsenwelt zu bezeichnen pflegen. Die Existenz einer Körperwelt, die uns sichtbar und fühlbar umgiebt, tritt uns in greifbarer Realität entgegen. Indem wir die Augen öffnen, sehen wir vor uns im Raume ausgebreitet eine Fülle von Gegenständen, die die mannigfaltigsten Gestalten und die verschiedenste Färbung zeigen; so wunderbar aber der Anblick ist, den diese reiche Welt dem Auge bietet, so ist es doch immer nur ein Teil ihrer Eigenschaften, der sich diesem Sinne offenbart. Dieselbe Natur, welche für das Auge im Schmucke der Farben und im Glanze des Lichtes prangt, zeigt den anderen Sinnen andere Seiten ihres Inneren. Das Ohr vernimmt Klang und Schall, das Geruchsorgan atmet die Düfte ein, welche von den Dingen ausströmen, der Geschmack lehrt uns die Unterschiede zwischen süfs und sauer, bitter und salzig kennen, das Tastgefühl endlich beweist uns die ureigenste Kraft und Realität der Materie. Und diese leuchtende farbenprächtige, tönende, duftende Welt liegt nicht etwa in ewiger Ruhe vor uns da, sondern zeigt sich überall in der Veränderung begriffen. Vom Morgen zum Abend und wieder vom Abend bis zum Morgen, wie wechselt das Bild, welches sich unseren Sinnen darbietet! Überblicken wir aber vollends gröfsere Zeiträume, so ist die Zahl der in der Aufsenwelt vor sich gehenden Veränderungen noch weit bedeutender. Und in all' dem Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung, Sein und Nichtsein, Leben und Tod, den wir in der Natur wahrnehmen, zeigt sich dem aufmerksamen, forschenden Blick doch die gröfste Ordnung und Regelmäfsigkeit; nicht dem Gebote des Zufalls, sondern der Herrschaft grofser Gesetze gehorchend, geht die Natur ihren unaufhaltsamen Gang; mögen auch im einzelnen noch so viele Schwankungen vorkommen, so behält der Lauf des Geschehens im grofsen Ganzen seine bestimmte Richtung doch unverkennbar bei.

Wenn wir aber den Blick abwenden von der Aufsenwelt

und hineinschauen in unser eigenes Innere, welch' anderes Bild tritt uns da entgegen! Während draufsen im Raume Materie und Bewegung die alles beherrschenden Mächte sind, nehmen wir im eigenen Inneren nicht das Geringste von ihnen wahr. Veränderung und Wechsel giebt es allerdings auch hier; aber von einer Veränderung des Ortes, von einem Wechsel der Plätze kann keine Rede sein. Zwar finden wir ferner, wie in der äufseren Natur, so auch in unserem Inneren ein Seiendes, das in allem Wechsel beharrt; aber dies Seiende ist nicht die Materie, sondern jenes geheimnisvolle Etwas, das wir das Ich, die Seele nennen. In ihr gehen alle inneren Veränderungen vor, in ihr finden alle psychischen Zustände statt. Was das für Veränderungen und Zustände sind, brauchen wir nicht ausführlich zu schildern. Jedermann, der imstande ist, sich seines eigenen Selbst bewufst zu werden, weifs auch, dafs Empfinden und Denken, Fühlen und Wollen solche innere Vorgänge sind, die wir in ihrer Gesamtheit eben als seelische Erscheinungen zu bezeichnen pflegen; bei weiterem Nachdenken sagt uns aber die innere Erfahrung zu gleicher Zeit, dafs sich die seelischen Prozesse von den Vorgängen in der räumlichen Aufsenwelt deutlich unterscheiden, wenigstens insofern, als uns auch die genaueste Selbstbeobachtung in den Prozessen des Empfindens und Denkens, wie in den übrigen seelischen Thätigkeiten nirgends so etwas wie eine Bewegung entdecken lassen wird. Ob diese für die Erfahrung jedenfalls vorhandene Verschiedenheit zwischen psychischen und physischen Prozessen auch für die metaphysische Spekulation bestehen bleibt, ist dabei eine Frage, die hier gar nicht in Betracht kommt; auf Grund erfahrungsmäfsiger Beobachtung kann jene Verschiedenheit aber nicht in Abrede gestellt werden.

Die unmittelbare Kenntnis nun, die wir aus eigenster Erfahrung vom Seelenleben haben, wirft auch in die Aufsenwelt ein helles Licht und giebt uns hier Aufschlufs über Dinge, deren Wesen uns bei blofs äufserlicher Beobachtung für immer verborgen bleiben würde. Wir gelangen nämlich mit Hülfe unserer Kenntnis des eigenen Seelenlebens zu der wichtigen

Einsicht, dafs auch aufser uns beseelte Wesen existieren. Zwar ist es um der Natur der Seele willen nie möglich, seelisches Leben aufser uns direkt und unmittelbar wahrzunehmen; aber da wir von uns selbst wissen, in welcher Weise das eigene Seelenleben sich körperlich zu äufsern pflegt, so sind wir imstande, aus dem körperlichen Verhalten gewisser Wesen, die von uns sonst nur äufserlich wahrgenommen werden, auf die Existenz einer Seele in ihrem Inneren mit aller möglichen Sicherheit zu schliefsen. So mufs es denn als eine weitere Thatsache der Erfahrung betrachtet werden, dafs zu den Dingen in der Aufsenwelt auch beseelte Wesen gehören. Andere dagegen sind offenbar unbeseelt; wo durchaus kein Anzeichen vorliegt, welches auf seelisches Leben hinzudeuten scheint, da sprechen wir mit vollem Recht von unbeseelten Wesen, wenn auch vielleicht vom Standpunkte der Metaphysik aus in gewissem Sinne eine Beseeltheit für alle Dinge anzunehmen sein sollte.

Ferner dürfte aber auch klar sein, dafs, im Gegensatze zu den schattenhaften Erscheinungen des Traumes und der Hallucinationen, die bei normalem Bewufstsein von uns in der Aufsenwelt wahrgenommenen Gegenstände Dinge mit wirkungsfähigen Kräften und Eigenschaften sind. Zwar erscheinen uns als solche auch die Gestalten unserer Träume; aber zu gleicher Zeit konstatiert das wache Bewufstsein, dafs wir uns in dieser Überzeugung getäuscht haben. Ganz anders dagegen steht es mit den unter den Bedingungen normaler Wahrnehmung von uns gesehenen, gehörten oder sonstwie aufgefafsten Gegenständen; bei diesen tritt eine solche nachträgliche Korrektur für den Standpunkt der Erfahrung nicht ein, wenn auch die normale Wahrnehmung öfters erst nach verfehlten Versuchen zustande kommt. Demnach also stellt sich uns die Aufsenwelt als eine Summe räumlich ausgedehnter, materieller, wirkungsfähiger, mit den verschiedensten Eigenschaften ausgestatteter Dinge dar. Von diesen Eigenschaften treten uns einige, wie Ausdehnung und Widerstandsfähigkeit, bei allen Körpern in unmittelbarer Wahrnehmung entgegen;

andere dagegen sind tief verborgen und enthüllen sich erst der aufmerksamsten Beobachtung und Forschung; ja, so grofs ist die Zahl der gleichsam im Inneren der Dinge liegenden Eigenschaften, dafs sie aller Wahrscheinlichkeit nach der menschlichen Wifsbegierde für alle Zeiten einen ausreichenden Stoff zu nie endigenden Untersuchungen darbieten werden.

Vermöge der in den Aufsendingen schlummernden Kräfte und Eigenschaften kommt nun auch diejenige Erscheinung zustande, welche wir schon oben als die in der Natur herrschende Ordnung und Regelmäfsigkeit bezeichnet haben. Indem die Eigenschaften, durch welche die Dinge Wirkungen aufeinander ausüben, ihrem Wesen nach sich gleich bleiben, erhalten sich auch die regelmäfsigen Beziehungen zwischen den Dingen, welche wir als Naturgesetze anzusprechen pflegen. Denn diese regelmäfsigen Beziehungen, die gleichförmige Aufeinanderfolge bestimmter Naturvorgänge, sind ja eben die natürliche Wirkung und gewissermafsen der Ausdruck der in der Natur thätigen Agentien. Ob nun freilich die unserer Beobachtung sich darbietende Gesetzmäfsigkeit in derselben Weise immer bestanden hat und immer bestehen bleiben wird, können wir mit völliger Bestimmtheit nicht behaupten; dafs aber in der Natur, wie sie uns gegenwärtig umgiebt, und wie sie Gegenstand unserer Forschung ist, Gesetzmäfsigkeit und Ordnung wenigstens in sehr weitem Umfang herrscht, und dafs wir begründeten Anlafs haben, eine gleiche Regelmäfsigkeit des Naturgeschehens auch für solche Gebiete anzunehmen, welche uns bis jetzt noch nicht näher bekannt sind, das läfst sich auf keinen Fall in Abrede stellen, wenn man nicht mit der Erfahrung selbst in Widerspruch geraten will.

Ebensowenig kann unseres Erachtens mit Fug geleugnet werden, dafs die Erfahrung selbst es ist, welche uns von der in der Natur herrschenden Gesetzmäfsigkeit überzeugt. Man hat das zwar verschiedentlich bestritten und gemeint, die Erfahrung böte uns nur unzusammenhängende, diskontinuierliche, einzelne Wahrnehmungen dar, in denen nichts von Ordnung und Regelmäfsigkeit zu bemerken sei; aber diese Meinung

stellt, wie wir glauben, einen Irrtum dar. Zwar zeigt uns die Wahrnehmung in sehr vielen Fällen eine regellose, offenbar keinem Gesetze unterworfene Folge von Erscheinungen; in anderen Fällen jedoch offenbart sie uns eine stetig wiederkehrende, durchaus regelmäfsige Succession von Naturvorgängen in so deutlicher und nicht mifszuverstehender Weise, dafs die von uns bestrittene Ansicht durchaus nicht aufrecht erhalten werden kann. Erinnern wir uns z. B. an den Wechsel von Tag und Nacht, so ist, solange wir denken können, dem Tage die Nacht und der Nacht wieder der Tag gefolgt, ohne dafs in diesem Verhältnis je eine Änderung eingetreten wäre; wenn nun das nicht Regelmäfsigkeit, Gesetzmäfsigkeit von Naturvorgängen ist, so weifs ich nicht, was man sonst unter diesen Worten verstehen soll. Etwas anderes als die Wahrnehmung und Beobachtung aber hat uns den Wechsel von Tag und Nacht doch wohl nicht gezeigt. Ferner ein anderes Beispiel. Soweit unsere Erinnerung reicht, haben wir die Beobachtung gemacht, dafs Gegenstände, welche über die Erdoberfläche emporgehoben und ihrer Unterlage beraubt werden, nach unten fallen, bis sie auf einem Stützpunkt wieder zur Ruhe gelangen. Wiederum ein ganz eklatanter Fall von Regelmäfsigkeit und Gleichförmigkeit bestimmter Naturvorgänge! Wer aber behaupten wollte, dafs es nicht die Erfahrung gewesen sei, welche ihn mit der geschilderten Thatsache bekannt gemacht habe, der müfste mit dem Ausdruck Erfahrung einen Begriff verbinden, von dem der allgemeine wissenschaftliche Sprachgebrauch sicherlich nichts weifs.

Die Vorstellung von einer in der Natur herrschenden Ordnung und Gesetzmäfsigkeit stammt also unseres Erachtens ursprünglich ganz sicher aus der Erfahrung; hätten wir sie aus irgend einer anderen Quelle geschöpft, so würde der blofse Begriff der Gesetzmäfsigkeit doch nimmermehr imstande gewesen sein, uns in der Natur selbst das Walten einer gesetzlichen Ordnung zu zeigen, wenn diese nicht eben in der Natur thatsächlich vorhanden wäre. Den ursprünglich aus der Erfahrung gewonnenen Begriff erweitern wir dann freilich

durch Analogieschlüsse über das Gebiet der unmittelbaren Wahrnehmung hinaus; dieser Umstand aber deutet ebensowenig auf einen nicht-empirischen Ursprung des Begriffes der Naturgesetzlichkeit, als der über alle Erfahrung hinausgehende Inhalt des Satzes: „Jeder Mensch muſs sterben“ uns zu der Annahme berechtigt, die Begriffe „Mensch“ und „Sterben“ wären Produkte des reinen Denkens.

Doch kommt es für uns jetzt nicht so sehr auf den später noch näher zu erörternden Ursprung des Begriffes der Naturgesetzlichkeit, als vielmehr auf den Nachweis an, daſs in der That die Erfahrung uns in der Natur das Walten einer regelmäſsigen Ordnung in bestimmten Fällen sehr deutlich zeigt. Nun ist zwar nach unserem Dafürhalten damit zu gleicher Zeit die Frage nach dem Ursprung des in Rede stehenden Begriffes unzweideutig entschieden; aber auch wenn man das in Abrede stellen und den Gedanken der Naturgesetzlichkeit aus anderen Quellen ableiten wollte, so würden doch deshalb die Thatsachen nicht beseitigt, welche uns in der Erfahrung entgegentreten; und zu diesen Thatsachen gehört auch die regelmäſsige Aufeinanderfolge bestimmter Naturvorgänge, wie wir an den oben angeführten Beispielen nachgewiesen zu haben glauben. Es mag deshalb immerhin jemand annehmen, der Begriff der Naturgesetzlichkeit habe einen nicht-empirischen Ursprung, so wird es ihm doch an jeder Möglichkeit einer Anwendung dieses Begriffes fehlen, wenn er nicht in der Erfahrung Beispiele einer geordneten Succession von Naturerscheinungen findet. Denn auf alle Successionsreihen ohne Unterschied den Begriff der Gesetzlichkeit in gleicher Weise anwenden zu wollen, wird sich wohl niemand beikommen lassen. Also müssen für die Unterscheidung der Fälle, welche eine solche Anwendung gestatten, von den anderen, die das nicht thun, noch andere Momente in Betracht kommen, als die, welche in dem Begriffe der bloſsen Succession liegen. Derartige Momente aber kann allein die Erfahrung uns an die Hand geben.

Doch nicht nur die Aufsenwelt, sondern auch die Welt

unseres Geistes zeigt uns vielfach gesetzmäfsige Vorgänge; es kann z. B. keinem Zweifel unterliegen, dafs die Empfindungen des Hungers und des Durstes in einer sehr regelmäfsigen Weise eintreten; es läfst sich nicht leugnen, dafs die Association der Vorstellungen bestimmten Gesetzen gehorcht; niemand wird bestreiten, dafs das Denken normalerweise nach gewissen Regeln vor sich geht. Daneben freilich giebt es Gebiete unseres Seelenlebens, für die es nicht gelingen will, feste Gesetze zu entdecken; auch das ist natürlich für uns eine Thatsache, der wir uns, ebenso wie der gleichen Thatsache bei der Aufsenwelt, bewufst sein müssen, um den Begriff der Erfahrung richtig zu bestimmen. Dabei ist es für uns gleichgültig, inwiefern die Zukunft etwa in der Auffindung fester Gesetze des Seelenlebens sowohl wie der Veränderungen in der Aufsenwelt weitere Fortschritte machen wird; überhaupt interessiert uns hier die von der Zukunft zu erwartende Erschliefsung neuer Thatsachen nicht weiter; nur die Überzeugung, dafs eine solche Bereicherung der Erfahrungskenntnis zu erwarten ist, gehört mit zu dem Inhalte unserer gegenwärtigen Erfahrung.

Diesen Inhalt haben wir nunmehr soweit kennen gelernt, dafs wir, um das Bisherige zusammenzufassen, etwa folgendes sagen können: In der Erfahrung ist uns zunächst das Vorhandensein einer äufseren, im Raume befindlichen, materiellen und einer inneren, geistigen Welt als Thatsache gegeben; die Aufsendinge, so verschieden sie auch sonst in ihren Eigenschaften sein mögen, stimmen doch insofern überein, als sie alle die Merkmale besitzen, um derentwillen sie als Körper bezeichnet werden; d. h. sie zeigen sämmtlich die Prädikate der Ausdehnung, Beweglichkeit, Teilbarkeit, Widerstandsfähigkeit; durch die Kräfte, die in ihnen liegen, sind sie imstande, aufeinander ganz bestimmte Wirkungen auszuüben und zu einander in gesetzliche Beziehungen zu treten, welche sich in der Gleichförmigkeit bestimmter Veränderungen äufsern. Das allgemeine Gesetz, wonach sie aufeinander wirken, ist das gleiche, welches auch für die Vorgänge des Seelenlebens

gilt, das Gesetz der Causalität, wonach keine Veränderung ohne bewirkende Ursache eintritt. Die speziellen Gesetze ihrer Wirksamkeit, verschieden je nach der Verschiedenheit ihrer Eigenschaften, sind uns nur zu einem kleinen Teile bekannt; doch ist die Vermutung berechtigt, dafs auch noch andere Gebiete des Naturgeschehens, als die bis jetzt uns näher zugänglichen, unter der Herrschaft bestimmter und fester Gesetze stehen.

Zu der körperlichen steht die geistige Welt in prinzipiellem Gegensatze, wenigstens für den Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung. Was Geist, was Seele sei, können wir nicht äufserlich erkennen, wie wir bestimmte Eigenschaften der Körper äufserlich wahrnehmen. Eine unmittelbare Erfahrung von dem Dasein und dem Wesen der Seele ist für jeden einzelnen nur in der Beobachtung an der eigenen Person möglich; auf das sonstige Vorhandensein seelischen Lebens in der Natur können wir hingegen nur mit Hülfe der Analogie, obwohl mit nicht anzuzweifelnder Sicherheit schliefsen. Die unmittelbare Erfahrung zeigt uns nun an der Seele, als demjenigen Prinzip, welches in uns denkt, fühlt und will, keine der Eigenschaften, welche wir dem Körper als wesentlich zuschreiben; wenn wir die Aussage der unmittelbaren Erfahrung unbeeinflufst durch metaphysische Theorien in ihrer Reinheit wiedergeben wollen, so können wir nichts anderes behaupten, als dafs die Vorgänge in der Seele uns nicht als Bewegungen, und die Seele selbst uns nicht als Materie erscheint. Gesetze dagegen giebt es für das Seelenleben ebensogut, wie für das Geschehen in der Aufsenwelt, wenn auch die Seele dadurch nicht einem mechanischen Zwange unterworfen wird.

So ungefähr würde sich der Inhalt der Erfahrung, die wir von der Aufsen- und Innenwelt haben, in seinen Hauptzügen wiedergeben lassen; auf eine Berücksichtigung aller Momente, deren Hervorhebung vielleicht wichtig erscheinen könnte, kommt es dabei nicht an. Selbst eine materialistische Bestreitung dessen, was wir über die Verschiedenheit des Seelischen von dem Körperlichen gesagt haben, könnten wir

uns gefallen lassen, ohne eine Beeinträchtigung des wesentlichen Zweckes des vorliegenden Gedankenganges befürchten zu müssen. Denn die Existenz wenigstens des Denkens, Fühlens, Wollens mufs auch der Materialist zugeben. Das ist aber vorläufig die Hauptsache.

Dagegen erfordert ein anderer Punkt noch einige weitere Erwägungen. Es mufs nämlich noch etwas genauer angegeben werden, in welchem Sinne wir die Existenz einer äufseren Körperwelt und eines Seelenlebens in unserem Inneren als Thatsache der Erfahrung bezeichnen können. Denn bekanntlich unterliegt speziell das Dasein der räumlichen Aufsenwelt für die metaphysische Betrachtung sehr starken Bedenken und wird von seiten des auch in diesem Werke vertretenen Idealismus ganz und gar geleugnet. Wie können wir denn trotzdem von dem Dasein der Aufsenwelt als einer einfachen Erfahrungsthatsache reden? Die Antwort liegt nicht fern. Nur insoweit dürfen wir vorläufig die Existenz der Körperwelt behaupten, als wir den Standpunkt der Erfahrung nicht verlassen; auf dem Standpunkte der Erfahrung befinden wir uns aber dann, wenn wir die Existenz eines erkennenden Subjekts voraussetzen, welches in seiner thatsächlichen Erfahrung eine Aufsenwelt vorfindet. Ob dagegen, sobald wir diese Voraussetzung fallen lassen und nach dem von unserer Wahrnehmung unabhängigen Sein der Dinge an sich selbst fragen, die Welt noch bestehen bleibt oder ganz verschwindet oder von Grund aus sich verändert, ist eine für den Standpunkt der Erfahrung gar nicht aufzuwerfende Frage. Umgekehrt aber kann es nicht zweifelhaft sein, dafs wir von dem Standpunkte der Erfahrung aus berechtigt sind, die Existenz der Aufsen- und Innenwelt als Thatsache zu behaupten. Gewifs umgiebt uns, wenn wir die Sinne öffnen, eine sich in unerreichbare Fernen ausdehnende Körperwelt, gewifs strahlt diese während des Tages im Glanze des Lichtes und im Schmucke der Farben; gewifs dringen von allen Seiten Töne an unser Ohr und strömen Düfte auf uns ein; gewifs finden in der Natur unaufhörlich Bewegungen statt vom Kreislauf der Ge-

stirne bis zu dem im Wassertropfen herrschenden Leben. Und sicher ist es auch eine Thatsache, dafs wir selbst, die wir uns durch diese reiche Welt bewegen, denkende Wesen sind, dafs in unserem Innern eine Reihe von geistigen, seelischen Prozessen in der Zeit sich abspielt, und dafs wir mit der äufseren Welt in die mannigfachsten Wechselwirkungen uns verflochten finden. All' das dürfen wir als einfache Thatsache der Erfahrung hinstellen. Wollte aber jemand dagegen einwenden, dafs wir ja auch im Traume ganz ähnliche Erfahrungen zu machen pflegen, die sich hinterher doch als Täuschungen herausstellen, und dafs wir vielleicht auch während unseres wachen Lebens in einem ähnlichen Traume befangen sein könnten, den wir nur deshalb nicht durchschauen, weil wir nie aus ihm erwachen, dann würden wir erwidern: Gewifs ist die Möglichkeit, welche Du im Auge hast, nicht ganz ausgeschlossen; aber gewifs kommt sie auch für den Standpunkt der Erfahrung noch nicht in Betracht. Denn bedenke gefälligst folgendes: Auf alle Fälle ist zwischen Traum und der empirischen Wirklichkeit des wachen Bewufstseins ein ganz aufserordentlicher Unterschied vorhanden. Den Traum erkennen wir zwar nicht, während wir träumen, nach seiner wahren Natur als einen ausschliefslich subjektiv bedingten Vorgang ohne objektive Bedeutung. Aber wenn wir erwacht und wieder zu klarem Bewufstsein gelangt sind, so vermögen wir doch die Täuschung, in welche uns der Traum versetzte, zu durchschauen, weil der Inhalt des Traumes sich nicht in den Zusammenhang der Erfahrung einfügen lassen will. Die Wirklichkeit also, welche uns der Traum vorspiegelt, und die Wirklichkeit, welche die unter normalen Wahrnehmungsbedingungen zu stande gekommene Erfahrung uns zeigt, sind zwei durchaus verschiedene Dinge. Mit Rücksicht auf die Realität des Erfahrungsinhaltes tritt eine solche nachträgliche Aufklärung wie beim Traum nie ein; vorausgesetzt, dafs Sinnestäuschungen als ausgeschlossen gelten können, dürfen wir darauf rechnen, dafs unsere Beobachtungen durch die Beobachtungen aller anderen Personen be-

stätigt werden; von dem Inhalt des Traumes dagegen wissen wir allein. Hiergegen darf man nicht etwa einwerfen, dafs die Existenz anderer Personen ja selbst problematisch sei; vom empirischen Standpunkte aus ist sie das eben nicht. Genau so gut wie andere Dinge, die unter normalen Wahrnehmungsbedingungen mir entgegentreten, die Prüfung auf ihre Realität aushalten, welche nach der eben erwähnten Maxime ihrer Einfügung in den Zusammenhang der Erfahrung stattfindet, genau so gut thun das auch die Personen, welche ich kennen zu lernen die Gelegenheit habe. Wenn dann diese Personen umgekehrt mir wieder die Realität anderweitiger Wahrnehmungen bestätigen sollen, so ist das ein logisch durchaus korrektes Verfahren, das man nicht als einen circulus vitiosus abweisen darf; ein solcher würde erst dann entstehen, wenn die Existenz beider Glieder, die sich gegenseitig stützen sollen, völlig ungewifs wäre; das aber wird man angesichts des wirklichen Thatbestandes wohl kaum behaupten wollen; gelingt es freilich, den Nachweis zu führen, dafs das eine Glied des Erfahrungsganzen thatsächlich nicht vorhanden ist, so soll nach unserer Meinung auch die Unterstützung des anderen ihm nichts helfen; vielmehr geben wir dann beide zu gleicher Zeit Preis.

Der Unterschied zwischen Traum und empirischer Wirklichkeit ist also nicht zu leugnen; selbst dann nicht, wenn man die letztere ebenfalls als Produkt eines Traumes ansieht; denn die beiden Träume sind dann jedenfalls von ganz verschiedener Art, wie die nicht hinwegzubringende Verschiedenheit ihres Inhaltes lehrt. Und deshalb kann auch die Auffassung der empirischen Wirklichkeit als einer blofsen Traumerscheinung, wenn sie nicht absurd werden will, immer nur den Sinn haben, dafs die metaphysische und absolute Realität der Erfahrungswelt bezweifelt wird. Deshalb bleibt aber ihre empirische Wirklichkeit ganz unangetastet. Selbst für den Standpunkt des Solipsismus, welcher die ganze Welt als die blofse Vorstellung eines einzigen erkennenden Subjektes ansieht, behält die Erfahrung ihre Gültigkeit. Wollte man aber

trotz alledem die Realität der empirischen Welt noch weiter bezweifeln und es als unentschieden hinstellen, ob die von uns bei wachem Bewufstsein unter den verschiedensten Bedingungen wahrgenommenen Objekte auch thatsächlich vorhanden oder etwa selbst für den Standpunkt der Erfahrung blofser Schein sind, ähnlich, wie die Gestalten des Traumes, so könnte man sich vielleicht damit begnügen, diesen Zweifel einfach als eine Absurdität zurückzuweisen; um jedoch auf skeptische Einwürfe so weit als möglich einzugehen, wollen wir noch eine letzte, klare und deutliche Antwort geben, die uns der Notwendigkeit weiterer Auseinandersetzungen enthebt. Wir behaupten demnach, dafs für unsere Erfahrung alles dasjenige wirklich ist, oder noch besser, dafs wir alles dasjenige „wirklich" nennen, dessen Realität uns durch die unter normalen Bedingungen stattfindende Wahrnehmung verbürgt und durch keine negative Instanz angefochten wird. Normale Wahrnehmungsbedingungen sind aber dann vorhanden, wenn wir sicher sein dürfen, durch Beobachtungen von verschiedenen Standpunkten aus und mit Hülfe der verschiedenen Sinne die Möglichkeit einer Sinnestäuschung ausgeschlossen und ein Resultat gewonnen zu haben, welches sich leicht und bequem in das Ganze der Erfahrung einfügt, ohne irgend einem Teile desselben zu widersprechen. In vielen Fällen freilich wird ein so umständliches Verfahren gar nicht nötig sein, um die objektive Gültigkeit unserer Wahrnehmungen zu sichern; unter anderen Umständen dagegen läfst es sich nicht umgehen, wie eine flüchtige Erinnerung an den Unterschied der wirklichen und der scheinbaren Verhältnisse unseres Planetensystems beweist. Auf welchem Wege wir aber auch zu der Überzeugung gelangt sein mögen, dafs eine bestimmte Wahrnehmung die angeführten Kennzeichen objektiver Gültigkeit besitzt, so kann doch, wenn einmal diese Überzeugung eingetreten ist, die wirkliche Realität des wahrgenommenen Gegenstandes oder Vorganges nicht mehr bezweifelt werden. Andere Mittel dagegen als die direkte und indirekte Wahrnehmung oder ein auf sie aufgebautes korrektes

Schlufsverfahren giebt es nicht, um das Dasein und die Beschaffenheit empirischer Objekte konstatieren zu können. Eine weitere Begründung unserer Überzeugung von dem wirklichen und nicht blofs scheinbaren empirischen Vorhandensein der in der Erfahrung gegebenen Welt ist in dem gegenwärtigen Zusammenhange nicht mehr möglich. Alle übrigen Fragen, welche das Problem der Realität der Erfahrungswelt betreffen, gehören in das Gebiet der später folgenden metaphysischen Betrachtungen, wo sie ihre genauere Erledigung finden werden. (Besonders vergleiche man hierzu das 10. und 11. Kapitel.)

Noch sind wir aber nicht so weit gelangt, um die Untersuchung über den Inhalt des Begriffs der Erfahrung abschliefsen zu können; freilich ist es nicht möglich, im einzelnen alles aufzuzählen, was zu den Gegenständen der Erfahrung gerechnet werden mufs; aber eine besondere Behandlung macht noch die eine wichtige Thatsache notwendig, dafs es ein Erkennen, eine Wissenschaft giebt. Zwar ist diese Thatsache schon bisher insofern berührt worden, als jede Erfahrung zu gleicher Zeit ein Wissen und Erkennen ist. Jetzt jedoch gilt es sich noch genauer darüber klar zu werden, in welcher Bedeutung schon hier von einem Erkennen die Rede sein kann, wo wir seine Möglichkeit und objektive Gültigkeit noch nicht untersucht haben.

Da mufs nun zunächst hervorgehoben werden, dafs es jedenfalls insofern ein Erkennen giebt, als der Inhalt der Erfahrung, wie wir ihn bisher näher bestimmt haben, Gegenstand des Wissens für uns ist. Ohne Zweifel besitzen wir in erster Linie ein Wissen von unseren eigenen Bewufstseinsvorgängen; dafs wir diese oder jene Empfindung haben, uns zu verschiedenen Zeiten verschiedener Gefühle bewufst sind, bestimmte Gegenstände begehren oder verabscheuen, das alles sind unmittelbare Thatsachen unseres Bewufstseins, die als solche nie angezweifelt werden können. Aber unser Wissen beschränkt sich nicht etwa auf solche ausschliefslich subjektive Bewufstseinsvorgänge, wie man wohl geglaubt hat. Im Gegenteil giebt es auch unbestreitbarer Weise eine Erkenntnis

der Aufsenwelt, wenn man den Ausdruck in dem Sinne versteht, den wir oben ausdrücklich festgesetzt haben. Und nicht blofs eine vage, unbestimmte, in Einzelurteilen sich erschöpfende Erkenntnis der Aufsenwelt ist möglich, sondern ein auf allgemeine Geltung Anspruch erhebendes Wissen. Äufsere Thatsachen und Vorgänge, deren objektives Vorhandensein wir konstatieren können, verschwinden nicht, wenn unsere Beobachtung sich nicht mehr mit ihnen beschäftigt; vielmehr können sie von demjenigen, der sich unter gleichen Beobachtungsbedingungen befindet, immer von neuem konstatiert werden. Wir brauchen uns ja überhaupt nur den Inhalt unserer täglichen Erfahrungen und der mit der Aufsenwelt sich beschäftigenden Wissenschaften flüchtig zu vergegenwärtigen, um nicht im Zweifel sein zu können, dafs es von der Aufsenwelt ein objektives, allgemeingültiges Wissen und viele Sätze von unbestreitbarer Richtigkeit giebt. Ähnliches wäre nun natürlich auch von der inneren, der geistigen Welt zu sagen; doch hat es keinen Zweck, das näher auszuführen. Nur wollen wir noch einmal hervorheben, dafs die Zweifel an dem Vorhandensein eines auf die Welt der Erfahrung sich beziehenden objektiven Wissens durchaus unberechtigt sind. Bezweifelt werden kann nur die metaphysische Geltung der Sätze, welche wir vom Inhalte unserer Erfahrung aussagen; ihre empirische Gültigkeit dagegen für den Bereich der Erfahrung selbst bestreiten zu wollen, ist ein ganz undurchführbares Unternehmen. Versteift man sich freilich darauf, dafs als objektiv nur diejenige Erkenntnis angesehen werden dürfe, welche das Wesen der Dinge, wie es abgesehen von unserer Erfahrung ist, wiederspiegelt, dann ist es auf alle Fälle zweifelhaft, ob unserem empirischen Wissen objektive Realität zukommt. Aber damit wird die Thatsache doch nicht aus der Welt geschafft, dafs unser auf die Erfahrung sich beziehendes Wissen in Wirklichkeit für alle Subjekte gilt, welche innerhalb desselben Erfahrungskreises stehen; und warum im Unterschied von den vermeintlichen Erkenntnissen des Traumes und der Sinnestäuschungen, die blofs subjektiv sind, das

auf richtige Wahrnehmungen gegründete Wissen nicht treffend als objektiv bezeichnet werden sollte, vermögen wir nicht einzusehen. Es ist in der That nur ein Streit um Worte, wenn man, wie es von gewisser Seite geschieht, die objektive Gültigkeit der Erfahrungserkenntnisse als zweifelhaft hinstellt.

Obwohl es nun aber, wie gesagt, in den Wissenschaften, die sich auf Aufsen- und Innenwelt, auf Natur und Geschichte beziehen, sehr viele Sätze von allgemeiner Gültigkeit giebt, so begegnen uns doch, abgesehen von rein analytischen Behauptungen und deduktiv gefolgerten Wahrheiten, unter ihren positiven Sätzen keine Urteile, denen der Charakter der Notwendigkeit und unbedingten Allgemeingültigkeit zukäme. Allgemeinheit zwar ist eine Eigenschaft, die bei vielen Urteilen der Erfahrungswissenschaften sich findet; aber diese Allgemeinheit ist eine induktive. Wenn wir z. B. sagen, alle Materie zieht einander an, so ist das gewifs ein allgemeiner Satz; aber das Prädikat kommt dem Subjekte für unser Erkennen nicht notwendig zu; es läfst sich auch hinwegdenken, ohne dafs dadurch der Begriff der Materie selbst zerstört würde. Betrachten wir dagegen Wissenschaften, wie Mathematik und Logik, so haben wir es mit einer Menge von Sätzen zu thun, die deshalb als notwendige bezeichnet werden, weil es undenkbar ist, dafs dem Subjekte das Prädikat auch fehlen könnte. Dafs zweimal zwei vier, dafs die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, dafs gleichzeitige Bejahung und Verneinung desselben Prädikates von demselben Subjekte nicht möglich ist, sind lauter Wahrheiten, denen jedermann zustimmen mufs, der den Sinn der Worte versteht. Oder wäre es etwa anders, wären auch hier Zweifel möglich? Freilich giebt es eine Art von Philosophie, die das behauptet, und es erheben sich Stimmen, die auch jenen Sätzen eine nur induktive Allgemeinheit zugestehen wollen. Ob aber diese Stimmen Recht oder auch nur Anspruch auf Beachtung haben, ist eine ganz andere Frage. Aufgefordert, unsere Ansicht hierüber ganz offen zu äufsern, würden wir die Erklärung abgeben müssen, dafs die Bezweiflung der apodiktischen Ge-

wifsheit solcher Sätze, wie wir sie beispielsweise angeführt haben, in ganz ähnlichem Sinne eine Verfälschung der Erfahrung ist, wie die früher erwähnte Behauptung von dem Sitze der Farben im Organe des Auges. Denn sicherlich fällt es niemandem, der zuerst jene Sätze mit vollem Verständnis erfafst, ein, ihre Richtigkeit nur als eine wahrscheinliche anzusehen; vielmehr nimmt sie jeder als durchaus feststehende Wahrheiten hin; erst später, wenn man anfängt, über die Möglichkeit solcher Sätze nachzudenken, entstehen unter dem Einflufs falscher erkenntnistheoretischer Anschauungen Zweifel an ihrer unbedingten Gültigkeit; weil man nicht im stande ist, die Möglichkeit der Apodiktizität gewisser Sätze sich befriedigend zu erklären, läfst man sich im Widerspruch mit der eigenen Erfahrnng zur Leugnung aller Apodiktizität überhaupt verleiten. Denn dafs die Gewifsheit des Satzes $2 \times 2 = 4$ eine ganz andere ist, als die des Urteils „Alle Menschen sind sterblich", kann man in der That nur gegen seine eigene bessere Einsicht in Abrede stellen. Doch können wir hier auf die Frage, ob es apodiktische Gewifsheit giebt, und wie sie möglich ist, nicht weiter eingehen; aber soviel dürfen wir auf alle Fälle als Erfahrungsthatsache behaupten, dafs die Überzeugung, es gäbe allgemeine und notwendige Wahrheiten, die Regel, die gegenteilige Meinung die Ausnahme ist; und als Ausdruck der eigenen Meinung fügen wir hinzu, dafs, wenn man nicht der Wahrheit geradezu ins Gesicht schlagen will, die Existenz notwendiger Wahrheiten ebenfalls als eine Erfahrungsthatsache betrachtet werden mufs.

Wenn deshalb Kant bei seinen kritischen Untersuchungen von der Voraussetzung des Vorhandenseins allgemeiner und notwendiger Wahrheiten ausgeht, so ist ihm hieraus um so weniger ein Vorwurf zu machen, als er sich zu gleicher Zeit eingehend bemüht, eine Erklärung für die Möglichkeit „synthetischer Urteile a priori" zu geben; höchstens kann man einerseits bezweifeln, ob wirklich alle Sätze, denen er apodiktische Gewifsheit zuschreibt, als allgemeine und notwendige Wahrheiten gelten dürfen, und andererseits die Frage auf-

werfen, ob das Gebiet der synthetischen Urteile a priori nicht noch über die von Kant gesteckten Grenzen hinaus zu erweitern ist. Aber die Kantische Grundvoraussetzung, weil sie ohne einen besonderen Beweis für ihre Richtigkeit eingeführt wird, als eine zunächst unkritische Annahme zu bezeichnen, wie es Volkelt (l. c. S. 21)[1] thut, geht unseres Erachtens keineswegs an; weit mehr würde, wie wir überzeugt sind, derjenige im Recht sein, welcher eine solche Kritik nicht ganz kritisch findet. Man mufs nur nicht mit Volkelt (l. c. S. 144) glauben, die Existenz allgemeiner und notwendiger Wahrheiten setze die Annahme einer Mehrzahl erkennender Subjekte voraus; denn ganz abgesehen davon, dafs diese Annahme, wie wir oben schon bemerkt haben, für das Gebiet der Erfahrung ohne Zweifel gültig ist, wird die Notwendigkeit eines Urteils ganz allein dadurch begründet, dafs der, welcher es vollzieht, dies mit dem Bewufstsein der Unmöglichkeit einer anderen Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat thut[2]. Wenn ich das Urteil ausspreche $2 \times 2 = 4$, so wird die Überzeugung von seiner Richtigkeit für mich dadurch nicht erhöht, dafs auch andere das gleiche Urteil vollziehen; die Allgemeingültigkeit eines Urteils besagt logisch genommen nur so viel,

[1] „Diese von Kant nie ausdrücklich in Prüfung gezogene Voraussetzung" (eines allgemeinen und notwendigen Wissens) „steht mit dem Charakter der kritischen Erkenntnistheorie derart in Widerspruch, dafs man sich ernstlich die Frage vorlegen mufs, ob die „Kritik der reinen Vernunft" als kritische Erkenntnistheorie gelten dürfe." — Allerdings meint Volkelt weiter, dafs diese Frage aus guten Gründen zu bejahen ist.

[2] Auf dies subjektive Bewufstsein der Unmöglichkeit, etwas auch anders denken zu können, als wie wir es denken, geht für uns alle Denknotwendigkeit und Gewifsheit zurück; es ist der höchste Mafsstab der Wahrheit, den wir haben. Darüber hinaus ein Kriterium der Wahrheit verlangen zu wollen, ist absurd. Vgl. Sigwart, Logik I, 1. Aufl. § 3; Lotze, Logik, 1. Aufl. S. 480. Nur mufs man nicht glauben, dafs wir deshalb für ewig zur Unklarheit darüber verurteilt wären, ob nicht vielleicht das Verhalten der Dinge selbst ein ganz anderes sein könnte, als es uns denknotwendig erscheint. Das Bewufstsein der Denknotwendigkeit tritt eben erst dann ein, wenn wir die Sache völlig durchschauen.

dafs jedermann, der es denkt, es auch richtig finden mufs; ob es aber überhaupt mehrere Individuen denken, ist dabei ganz gleichgültig; wäre dem anders, so könnte man nicht eher von der Allgemeingültigkeit eines Urteils sprechen, als bis es alle urteilsfähigen Individuen überhaupt vollzogen haben; d. h. man könnte von allgemein gültigen Urteilen überhaupt nicht reden.

Von einer grofsen Anzahl der allgemeinen und notwendigen Urteile können wir nun ferner auch die objektive Gültigkeit behaupten, ohne die Frage nach dem wahren Wesen der Dinge überhaupt aufwerfen zu müssen. Bei allen Urteilen nämlich, die sich nicht auf die Existenz und das Sein der Dinge beziehen, ist die Frage nach der objektiven Gültigkeit ganz unabhängig davon, ob wir es in unserer Erkenntnis des Seienden mit Schein, Erscheinung oder Dingen an sich zu thun haben. Nehmen wir z. B. die arithmetischen Sätze an, so gelten diese auf alle Fälle objektiv, mag es nun ein Wissen vom eigentlichen Wesen der Dinge geben oder nicht; ja, sie würden auch dann fortfahren, objektive Geltung zu besitzen, wenn es gar keine zählbaren Gegenstände gäbe; freilich würde in diesem Falle wahrscheinlich jeder Anlafs fehlen, um eine Wissenschaft der Arithmetik zu schaffen; aber die arithmetischen Sätze selbst, in deren Besitze wir thatsächlich uns befinden, würden deshalb von ihrer Geltung nicht das Mindeste einbüfsen, weil es eben die Arithmetik nur mit Zahlen und Zahlenverhältnissen und nicht mit seienden Dingen zu thun hat. Anders steht die Sache bei der Geometrie. Wenn, wie Kant will, der Raum keine absolute Realität besitzt, dann können die geometrischen Wahrheiten uns keine zwischen Dingen an sich bestehenden Verhältnisse darstellen: in diesem Sinne also wäre die Geometrie keine objektive Wissenschaft; dagegen ist sie im höchsten Grade objektiv, wenn es sich allein um die Frage handelt, ob sie die Raumverhältnisse richtig zum Ausdruck bringt oder nicht. Arithmetik dagegen und Logik sind in jedem, im absoluten Sinne objektive Wissenschaften, deren Gültigkeit ganz und gar unabhängig

ist von der objektiven Bedeutung unseres auf das Seiende selbst gerichteten Erkennens.

Überblicken wir jetzt noch einmal kurz den Inhalt unserer letzten Ausführungen, so kann es in erster Linie gar keinem Zweifel unterliegen, dafs es überhaupt ein Wissen und Erkennen, allerdings von einer im einzelnen sehr verschiedenartigen Beschaffenheit giebt; auf der untersten Stufe des Erkennens, wenn man hier überhaupt noch von Erkennen reden will, stehen die Bewufstseinsvorgänge des Traumes und der Sinnestäuschungen; bei ihnen haben wir es mit einem blofs subjektiven Scheine zu thun, der für das erkennende Subjekt selbst schnell wieder verschwindet. Anders verhält es sich mit den Erkenntnissen, welche sich auf das Dasein der körperlichen Aufsenwelt beziehen; objektive Gültigkeit kommt ihnen in dem Sinne zu, dafs sie für alle Subjekte gelten, welche sich unter den gleichen Wahrnehmungsbedingungen, innerhalb desselben Erfahrungskreises befinden; geradezu apodiktisch gewifs sind sie, sobald man auch von dieser Art der objektiven Bedeutung absieht und allein auf ihre Eigenschaft als individueller Bewufstseinsvorgänge sieht; allerdings läfst sich dann die gleiche apodiktische Gewifsheit auch den Erscheinungen des Traumes und dem Inhalte der Sinnestäuschungen zuschreiben; denn auch sie schweben ohne Zweifel vor dem Bewufstsein des Träumenden und des in der Täuschung Befangenen. Ob aber unseren auf die Aufsenwelt bezüglichen, für die Erfahrung objektiv geltenden Erkenntnissen des täglichen Lebens wie der Wissenschaft eine über die Erfahrung hinausreichende, metaphysische Bedeutung zuerkannt werden kann, bleibt für den Standpunkt der Erfahrung selbst ganz und gar unausgemacht. Ähnliches gilt auch für die Erkenntnis des seelischen Lebens; doch braucht dies nicht noch näher auseinandergesetzt zu werden. Endlich verdienen noch die sogenannten notwendigen Wahrheiten einer besonderen Erwähnung, die sämtlich den Charakter der Allgemeingültigkeit an sich tragen und zum Teil eine im absoluten Sinne objektive Gültigkeit besitzen.

Wenn demnach der Inhalt der Erfahrung richtig bestimmt werden soll, so darf man vor allen Dingen die Thatsache nicht aufser acht lassen, dafs es, wie Menschen, Tiere und Pflanzen, so auch ein Wissen und Erkennen giebt, welches zum Teil ohne Zweifel eine objektive Bedeutung besitzt. Diese Thatsache mufs von jeder richtig verfahrenden Erkenntnistheorie allen weiteren Untersuchungen als Voraussetzung und Ausgangspunkt zu Grunde gelegt werden: wo das nicht geschieht, ist es unmöglich, eine richtige Theorie der Erfahrung aufzustellen. Denn der Gegenstand selbst, der erklärt werden soll, ist dann von vornherein verkehrt aufgefafst. Wäre dem anders, so würde der Gedanke an eine Erkenntnistheorie nie haben entstehen können; hätte es ein Erkennen nicht schon vorher gegeben, wie in aller Welt sollte man auf die Absicht gekommen sein, eine Erklärung des Erkennens versuchen zu wollen? Es ist also eine durchaus falsche und schiefe Vorstellung von der Erkenntnistheorie, wenn man ihr die Aufgabe zuweist, das Erkennen selbst erst möglich machen und begründen zu sollen; nichts weniger als das hat sie zu thun, vielmehr eine Erklärung der Möglichkeit des bereits vorhandenen Erkennens zu geben und die metaphysische Realität gewisser Objekte des Erkennens zu untersuchen. Jene schiefe Vorstellung aber von der Aufgabe der Erkenntnistheorie, die wir soeben zurückzuweisen suchten, liegt ohne Zweifel dem schon oben erwähnten Einwurf Hegels gegen das Unternehmen der Kantischen Kritik der reinen Vernunft zu Grunde. Wie unbesonnen und verfehlt diese Kritik ist, wird uns jetzt noch deutlicher und klarer einleuchten als im Zusammenhange des vorigen Kapitels; zur Rechtfertigung unseres Urteils brauchen wir nur Hegels eigene Worte hierherzusetzen. Er sagt nämlich in § 10 des ersten Teiles seiner Encyklopädie (W. W. VI, 16): „Will man sich [jedoch] nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, dafs wohl andere Instrumente“ (als das Instrument des Erkenntnisvermögens) „sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind.

Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heifst dasselbe untersuchen, nicht anders, als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.“ Ähnlich spricht sich Hegel auch in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie bei der Darstellung des Kantischen Systems aus (W. W. XV, S. 555). Man braucht jedoch seinem Vergleich nur eine andere Wendung zu geben, um die verkehrte Forderung, die er an die Erkenntnistheorie, resp. an eine Kritik des Erkennens stellt, in demselben Bilde zurückzuweisen. Der Erkenntnistheoretiker gleicht nicht dem Scholastikus, der nicht eher ins Wasser gehen will, als bis er schwimmen kann, sondern vielmehr einem geübten Schwimmer, der, nachdem er bereits oft in verschiedenen Gewässern seine Kunst erprobt hat, sich jetzt anschickt, in einem Strome zu baden, dessen Fluten er bisher noch nicht hat kennen lernen. —

Ein reicher Inhalt war es, den wir im richtig ausgelegten Begriffe der Erfahrung vorgefunden haben; ja ein Inhalt von solcher Fülle, dafs es der Erkenntnistheorie, wie wir hier ihre Aufgabe bestimmen, nicht zugemutet werden kann, die Möglichkeit des Erkennens in seinem ganzen Umfange zu erklären. Vielmehr beschränkt sich nach unsern Auseinandersetzungen im vorigen Kapitel die Aufgabe einer Theorie der Erfahrung in der Hauptsache auf eine Erklärung der Möglichkeit derjenigen Art des Erkennens, die wir als Wahrnehmung bezeichnen. Die Wahrnehmung selbst aber ist eine doppelte, eine äufsere und eine innere. Die äufsere Wahrnehmung zeigt uns die Welt im Raume, die innere unser eigenes, für die unmittelbare Erfahrung unräumliches Seelenleben; in beiden Arten der Wahrnehmung ist aber zugleich als überall sich findender Bestandteil auch die Zeit enthalten; und drittens finden wir in der Aufsenwelt wie in der Innenwelt überall kausale Beziehungen. Damit sind die Hauptgegenstände der Theorie der Erfahrung angedeutet; Raum, Zeit und Kausalität

sind diejenigen Vorstellungen, deren Ursprung in erster Linie erörtert werden mufs, wenn man die Möglichkeit der Wahrnehmungserkenntnis: die Anschauung der Aufsen- und die Erfahrung von einer Innenwelt erklären will. Ist diese Erklärung gegeben, dann hat die Erkenntnistheorie nach der einen Seite ihre Aufgabe in der Hauptsache erfüllt; wie sich auf der gegebenen Erfahrungsgrundlage dann ein weiteres Wissen und Erkennen aufbaut, das zu erörtern, ist nicht mehr ihres Amtes. Hier tritt, wie schon früher bemerkt worden ist, an ihre Stelle vor allem die Logik; aber auch sie kann nicht alle noch übrig bleibenden Probleme lösen, welche im einzelnen die Möglichkeit des Erkennens betreffen; gar manche Fragen müssen den einzelnen Wissenschaften selbst überlassen bleiben.

Wenn aber der Inhalt des Begriffes Erfahrung weit umfangreicher ist, als der Inbegriff derjenigen Arten des Erkennens, deren Möglichkeit eine Theorie der Erfahrung uns erklären soll, war es dann nicht durchaus überflüssig, den Begriff der Erfahrung überhaupt erst so weit zu erörtern, als es oben geschehen ist? Gewifs nicht. Schon um denjenigen Teil der Erfahrung, um dessen Existenz die Erkenntnistheorie allein sich zu kümmern hat, richtig zu umgrenzen, mufsten wir einen Blick auch auf diejenigen Erfahrungsgebiete werfen, welche nicht mehr vor das Forum der Erkenntnistheorie gehören. Wie wäre es ferner möglich gewesen, die Abtrennung dieser Gebiete zu rechtfertigen, wenn wir nicht aus einer Betrachtung ihres Inhalts die Überzeugung gewonnen hätten, dafs sie in der That den Gegenstand anderweitiger wissenschaftlicher Untersuchungen bilden? Vor allen Dingen aber war es nötig, auch die Thatsache wissenschaftlicher Erkenntnis als ein in der Erfahrung gegebenes Faktum aufzuweisen, um gewisse Vorurteile zu zerstreuen, die Zweifel an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie überhaupt hervorrufen.

Dies also sind die wesentlichen Gründe für die eingehende Behandlung, die dem Begriffe der Erfahrung zu teil geworden ist. Immerhin hätte die Erörterung noch weit mehr

ausgedehnt werden müssen, wenn es darauf angekommen wäre, alle Einwände, die möglicherweise gegen die gegebene Bestimmung des Begriffes der Erfahrung erhoben werden können, hinlänglich zu entkräften. Aber auch bei den eingehendsten Auseinandersetzungen würde es doch nicht möglich sein, ein Resultat zu erreichen, welches Aussicht hätte, auf allgemeine Beistimmung rechnen zu können. Es liegt das eben in der Natur der Sache, wie oben schon angedeutet worden ist. Um die eigene Auffassung und Umgrenzung des Begriffes der Erfahrung in einer wenigstens subjektiv befriedigenden Weise begründen zu können, müfste man geradezu Erkenntnistheorie, Metaphysik, Psychologie und womöglich noch andere philosophische Wissenschaften im voraus behandeln. Denn gewifs lassen sich psychologische und metaphysische Erörterungen nicht vermeiden, wenn man genau bestimmen will, was alles zur inneren Erfahrung gerechnet werden darf, und sicherlich würde man tief in die erkenntnistheoretischen Untersuchungen über den Ursprung des Begriffes der Causalität hineingeführt werden, wollte man die Frage, inwiefern das Verhältnis von Ursache und Wirkung uns in der Erfahrung entgegentritt, nach allen Seiten beleuchten. Zur Beseitigung solcher Schwierigkeiten hilft es auch nichts, den Begriff der Erfahrung im positivistischen Sinne auf den unmittelbarsten Inhalt der Erfahrung einzuschränken. Denn gewifs gehören zu dem Erfahrungsinhalte in diesem Sinne die Thatsachen, welche die innere Beobachtung uns mit Rücksicht auf das eigene Seelenleben zeigt. Nun braucht man sich aber blofs der Streitigkeiten zu erinnern, welche in Bezug auf den Begriff des Ich und die Frage seiner Existenz geführt worden sind, und man wird zugeben müssen, dafs die positivistische Einschränkung des Erfahrungsbegriffes zur Lösung dieser Streitfragen gar nichts beitragen kann. Auch unter der Bedingung einer derartigen Einschränkung wird man fortfahren, auf der einen Seite die Existenz eines Ich als Thatsache der Erfahrung zu behaupten und auf der andern Seite zu leugnen. Und ganz ähnlich steht es mit vielen andern Fragen. Deshalb kann

auch die notwendigerweise an die Spitze erkenntnistheoretischer Untersuchungen zu stellende Bestimmung des Begriffs der Erfahrung in vieler Beziehung immer nur eine provisorische und späterer Rechtfertigung bedürftige sein. Doch wird, wie wir noch einmal hervorheben wollen, der Wert der Erkenntnistheorie selbst dadurch nicht beeinträchtigt; denn einmal dient dieselbe gerade mit dazu, durch ihre Aufschlüsse über das Zustandekommen der Erfahrung auf diese selbst und ihren Umfang ein helles und deutliches Licht zu werfen; gar manche Thatsache, an deren Zugehörigkeit zum Inhalte der Erfahrung man Anstofs nehmen könnte, erweist sich auf Grund der erkenntnistheoretischen Untersuchung als legitimer Teil des Erfahrungsganzen; in andern Fällen wiederum wird das entgegengesetzte Verhältnis stattfinden. Dann aber stehen doch andererseits gewisse Grundthatsachen der Erfahrung, um deren Erklärung es sich in erster Linie handelt, so fest, dafs eine Bezweifelung derselben ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die Existenz einer räumlichen Aufsenwelt, das Dasein eines seelischen Lebens in unserm Innern sind solche Thatsachen, die sich nicht wegbringen lassen; an ihnen hätte die Erkenntnistheorie einen Gegenstand von hervorragendster Wichtigkeit auch dann, wenn im übrigen der Inhalt der Erfahrung noch weit mehr Zweifeln Raum böte, als es thatsächlich der Fall ist.

Neben der Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung, die wir jetzt immer im Auge gehabt haben, ist nun aber die metaphysische Deutung des Erfahrungsinhaltes und damit zusammenhängend die Frage nach dem Umfang und den Grenzen unseres Erkennens die weitere Aufgabe der Erkenntnistheorie. Diese zweite Aufgabe steht mit der ersten in einem so engen Zusammenhange, dafs sie sich von derselben, wie wir bereits bemerkt haben, ohne Nachteil für die Sache selbst nicht trennen läfst. Indem wir daher die einzelnen Standpunkte, welche man zur Erklärung der Erfahrung einnehmen kann, der Reihe nach prüfen werden, wird sich naturgemäfs mit der Erörterung des einzelnen Standpunktes jedesmal die Frage verbinden, welche objektive Bedeutung auf dem jeweiligen Stand-

punkte dem Inhalte der Erfahrung zuzuschreiben ist. Dabei braucht aber die Reihenfolge in der Behandlung der beiden Fragen keineswegs immer die hier angedeutete zu sein. Bisweilen nämlich tritt die zweite Frage ganz von selbst an erste Stelle; zunächst wird die objektive Bedeutung erörtert, welche für einen bestimmten Standpunkt der Erfahrungsinhalt besitzt, und dann erst die Frage aufgeworfen, wie wir zur Erkenntnis des Erfahrungsinhaltes gelangen. Auf alle Fälle aber findet zwischen beiden Fragen die engste Verbindung und deshalb am zweckmäfsigsten auch eine gleichzeitige Behandlung statt.

Doch interessiert uns hier die Gestaltung dieses Verhältnisses im einzelnen nicht weiter; hingegen dürfte es ratsam sein, im voraus noch einen flüchtigen Blick auf die verschiedenen Richtungen zu werfen, welche sich innerhalb der Erkenntnistheorie herausgebildet haben. Dabei spielt natürlich der Umstand, dafs es die Erkenntnistheorie mit zwei zwar eng zusammenhängenden, aber doch auch wieder wesentlich verschiedenen Aufgaben zu thun hat, eine mafsgebende Rolle. Bezeichnen wir die Theorie der Erfahrung als die im engeren Sinne erkenntnistheoretische und die Deutung des Erfahrungsinhaltes als die metaphysische Aufgabe der Erkenntnistheorie, so haben beide Aufgaben das gemein, dafs man sie von sehr verschiedenen Standpunkten aus zu lösen versucht hat[1]). In der Hauptsache aber kann man auf beiden Seiten je zwei Hauptrichtungen unterscheiden. In Rücksicht auf das speziell erkenntnistheoretische Problem stehen sich Empirismus und Apriorismus als entgegengesetzte Anschauungen gegenüber.

[1]) Man wird mir hoffentlich die Freiheit gestatten, trotz meiner Einordnung der Erkenntnistheorie in das Ganze der Metaphysik doch wieder einen speziell erkenntnistheoretischen und einen metaphysischen Teil der Erkenntnistheorie zu unterscheiden; und ebenso, denke ich, wird man nicht glauben, einen sachlichen Widerspruch konstatieren zu können, wenn ich einmal die Erkenntnistheorie als Ganzes in Gegensatz zur Metaphysik bringe; solche terminologische Freiheiten müssen meines Erachtens um der Bequemlichkeit des Sprachgebrauchs willen erlaubt sein.

Der Empirismus will unser gesamtes Erkennen aus der Erfahrung ableiten; der Apriorismus dagegen findet in der Erfahrung gewisse Elemente, welche nicht von aufsen gegeben sein können. In ähnlicher Weise haben wir es bei der Frage nach der metaphysischen Bedeutung des Erfahrungsinhaltes mit einem Gegensatze zweier Richtungen zu thun: Realismus und Idealismus sind es, die sich hier das Feld streitig machen. Der Realismus behauptet, dafs die Welt aufser uns, die Welt der Dinge an sich, in den Hauptzügen wenigstens mit der Welt in unserer Vorstellung übereinstimmt, wenn er überhaupt zwischen der Welt der Vorstellung und der Welt aufser der Vorstellung unterscheidet. Der Idealismus dagegen leugnet nicht nur die Identität zwischen der wahrgenommenen und der aufser der Wahrnehmung an sich selbst existierenden Welt, sondern behauptet eine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden; ja zuweilen geht er selbst so weit, die Existenz einer Welt der Dinge überhaupt ganz in Abrede zu stellen und nur eine Summe denkender Geister (resp. einen einzigen Geist) übrig zu lassen, deren rein subjektive Vorstellungen dann dasjenige ausmachen, was man fälschlich als eine Welt der Dinge zu bezeichnen pflegt. Zur Vervollständigung der gegebenen Schilderung mufs nun allerdings noch hinzugefügt werden, dafs in Wirklichkeit die Unterschiede zwischen den erkenntnistheoretischen Richtungen zahlreicher und die charakteristischen Merkmale nicht immer so rein und scharf ausgeprägt sind, als wir es hier zur Kennzeichnung der typischen Formen angenommen haben. So giebt es heutzutage einen reinen Empirismus und einen reinen Realismus innerhalb der wissenschaftliche Beachtung verdienenden Philosophie überhaupt nicht mehr; denn überall gelten die Sinnesempfindungen sowohl ihrem Ursprunge als auch ihrer Bedeutung nach für subjektiv. Im gewöhnlichen Leben freilich fahren Empirismus wie Realismus fort, ihre ungebrochene Herrschaft zu behaupten. Auch die idealistischen Systeme lassen je nach der Verschiedenheit der Stelle, an welcher man die Grenzlinie zwischen den subjektiven und objektiven Elementen des Erfahrungsinhaltes

zieht, eine noch gröfsere Anzahl verschiedener Modifikationen zu, als wir hier im einzelnen anführen können. Trotzdem aber behalten Empirismus und Apriorismus, Realismus und Idealismus, wie sie oben charakterisiert worden sind, als die Hauptformen der erkenntnistheoretischen Richtungen ihre klassische Bedeutung.

Zwischen Empirismus und Apriorismus auf der einen und Realismus und Idealismus auf der andern Seite finden nun aber ferner gewisse Beziehungen statt, die nicht übergangen werden dürfen. Es entspricht nämlich dem Empirismus auf der erkenntnistheoretischen der Realismus auf der metaphysischen Seite, und dem erkenntnistheoretischen Apriorismus der metaphysische Idealismus; wenigstens pflegt in den meisten Fällen die Verbindung in einer dieser beiden Formen stattzufinden. Je mehr man überzeugt ist, dafs unsere Vorstellungen uns von aufsen, vom Objekt gegeben werden, desto gröfser ist auch die Anzahl der Eigenschaften, denen man, wie sie die Erfahrung uns an den Gegenständen zeigt, eine transscendente, metaphysische Bedeutung beilegt; je gröfser umgekehrt die Menge der Elemente der Erfahrung ist, welche man aus dem Subjekt, a priori entspringen läfst, desto mehr wächst auch die Diskrepanz zwischen der Welt unserer Wahrnehmung und der Welt der Dinge an sich, wie sie aufserhalb unseres Bewufstseins liegt. Zu diesen beiden Kombinationsformen, welche allerdings die Regel bilden, kommt dann als eine dritte Verbindung noch diejenige zwischen erkenntnistheoretischem Apriorismus und metaphysischem Realismus hinzu; es ergiebt sich so eine erkenntnistheoretische Gesamtanschauung, welche zwar den Ursprung der wesentlichsten Wahrnehmungselemente aus dem Subjekte einräumt, aber zu gleicher Zeit in den wichtigsten Punkten einen Parallelismus zwischen der Welt der Dinge und der Welt der Vorstellung annimmt. Im Unterschiede zu dem naiven Realismus des natürlichen Bewufstseins und den verschiedenen Formen des Idealismus kann letztere Anschauung passend als Real-Idealismus oder im Anschlufs an Kant als transscendentaler

Realismus bezeichnet werden. Um endlich auch noch durch Anführung einiger Namen zu zeigen, von welchen Seiten die verschiedenen erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen vertreten werden, so dürfen wir als Anhänger des Realismus in erster Linie alle philosophisch Ungebildeten und in zweiter Linie fast die ganze Philosophie vor Berkeley und Kant, sowie die gesamte Naturwissenschaft mit ganz wenigen Ausnahmen nennen; der Idealismus findet sich bei Berkeley, Kant, Schopenhauer, Lotze und anderen; als Vertreter des transscendentalen Realismus können etwa Trendelenburg, Überweg, Zeller, Eduard von Hartmann gelten. In Rücksicht auf das im engeren Sinne erkenntnistheoretische Problem wollen wir nur soviel bemerken, dafs der Empirismus seine klassische Vertretung in den Anschauungen der philosophisch Ungebildeten findet, während als klassischer Vertreter des Apriorismus Kant genannt werden mag.

Indem wir nunmehr an die eigentlichen erkenntnistheoretischen Untersuchungen selbst herantreten, beginnen wir unsere Prüfung der verschiedenen Standpunkte mit dem naiven Realismus. Wenn derselbe heutzutage auch als wissenschaftlich überwunden angesehen werden darf, so beansprucht er doch schon als die natürliche Überzeugung des Menschen auch fernerhin die Aufmerksamkeit des Erkenntnistheoretikers; vor allen Dingen aber kann er deshalb nicht übergangen werden, weil es zu den Aufgaben einer vollständigen Erkenntnistheorie gehört, die Unhaltbarkeit des naiven Realismus deutlich nachzuweisen. Das kann aber nicht geschehen, ohne dafs man vorher den aufzulösenden Standpunkt selbst genauer schildert.

Drittes Kapitel.

Der naive Realismus[1]).

Unter dem naiven Realismus verstehen wir diejenige Anschauung, welche die Welt, so wie sie uns in der Erfahrung gegeben ist, für absolut real, für ein Ganzes an sich selbst existierender Dinge hält; „naiv“ aber heifst diese Form des Realismus deshalb, weil sie die Überzeugung des philosophisch noch ungebildeten und namentlich durch erkenntnistheoretische Reflexionen noch unbeeinflufsten Menschen darstellt. Damit ist jedoch nicht gesagt, dafs der Beginn des philosophischen Nachdenkens zugleich das Ende des naiven Realismus bedeute; im Gegenteil bewahrt derselbe seine Herrschaft noch für ganze Epochen, während deren die philosophische Spekulation schon in lebhafterer Blüte steht; ja eine völlige Überwindung des naiven Realismus tritt überhaupt erst auf den sehr spät erreichten höchsten Stufen der erkenntnistheoretischen Bildung ein, und nichts ist häufiger als ein teilweiser Rückfall in die Vorstellungen des ursprüng-

[1]) Zu diesem, wie den folgenden beiden Kapiteln sind die Ausführungen E. v. Hartmanns über den naiven Realismus in der Schrift „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“, S. 1 ff. zu vergleichen, mit denen ich im wesentlichen übereinstimme. Ich konstatiere dieses Einverständnis um so lieber, je weniger ich Hartmanns realistische Grundanschauung zu billigen vermag.

lichen Realismus, auch wenn man seine Unhaltbarkeit im allgemeinen erkannt zu haben glaubt.

Wenn wir uns nun die Anschauungen dieses ersten erkenntnistheoretischen Standpunktes etwas näher und mehr im einzelnen vergegenwärtigen wollen, so wird die Bemerkung nicht überflüssig sein, dafs mit der Bezeichnung des naiven Realismus als eines erkenntnistheoretischen Standpunktes nicht die Meinung ausgesprochen werden soll, als wäre der naive Realismus auch in den Augen und für das Bewufstsein seiner eigenen Anhänger ein erkenntnistheoretischer Standpunkt, der sich von andern möglichen Standpunkten in ganz bestimmter Weise unterscheidet. Vielmehr fehlen ja eben für das naive Bewufstsein die erkenntnistheoretischen Reflexionen entweder noch gänzlich, oder führen doch, wo sie auftauchen, in keiner Weise über den naiven Realismus hinaus. Also ist auf dieser Stufe zwar eine ganz bestimmte, erkenntnistheoretische Grundanschauung vorhanden; aber als solche und im Unterschiede von andern Überzeugungen kommt sie ihren Vertretern nicht zum Bewufstsein; erst auf den höheren Stufen erkenntnistheoretischer Bildung ergiebt sich die Möglichkeit, den naiven Realismus als den untersten erkenntnistheoretischen Standpunkt mit klarer Einsicht zu charakterisieren.

Ohne auch nur den Gedanken an die Berechtigung anderer Anschauungen zu fassen, nimmt demnach der naive Realismus die in der Erfahrung ihm entgegentretende Welt als absolut real und diese absolute Realität als etwas Selbstverständliches, Zweifelloses hin; so wie die Dinge den Sinnen sich darstellen, mit all' ihren wahrgenommenen Eigenschaften, existieren sie auch an sich selbst in Wirklichkeit. Die verschiedenen Sinne enthüllen uns zwar verschiedene Eigenschaften; aber alle existieren dieselben in gleicher Weise auch aufser der Wahrnehmung und fahren fort zu existieren, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden. Freilich sind die Eindrücke, die durch den einen Sinn geliefert werden, lebhafter und deutlicher als die des andern. In höchster Klarheit und Schärfe stellen sich uns diejenigen Eigenschaften der Objekte dar, welche wir

durch den Gesichtssinn wahrnehmen; Farben und Gestalten der Dinge erfassen wir mit einem Blicke in völliger Bestimmtheit. Der eigenen Realität der Dinge scheint uns am unmittelbarsten der Tastsinn zu versichern; zwar offenbart er uns die Gestalten der Objekte nicht mit der gleichen Leichtigkeit, Genauigkeit und in derselben Ausdehnung wie das Gesicht; dafür aber ist er es allein, welcher uns die Überzeugung verschafft, dafs die gesehenen Objekte nicht nur flüchtige Schattenbilder, sondern wirkungs- und widerstandsfähige reale Dinge sind. Bei Tönen, Geschmäcken und Gerüchen wird der Begriff der objektiven Realität etwas anders aufgefafst, wie bei Farben und Gestalten; sie sind nicht mit der gleichen Deutlichkeit als Eigenschaften der Dinge selbst zu erkennen; wenigstens die Töne haften nicht im gleichen Sinne an den Gegenständen wie die Farben, und Ähnliches gilt auch von Düften und Geschmäcken; aber dafs auch diese Eigenschaften in dem Sinne Prädikate der Dinge selbst sind, dafs sie zum mindesten von ihnen ausgehen und herkommen, unterliegt für den naiven Realismus keinem Zweifel. Wie Licht und Farbe existieren sie ebenfalls aufser uns und aufser unserer Wahrnehmung an sich selbst, wenn auch bisweilen, wie bei den Tönen, Unklarheit darüber bestehen mag, an welchem Orte sie eigentlich sich befinden, wo ihr Sitz zu suchen ist.

Zu diesen Eigenschaften, die in unmittelbarer Sinneswahrnehmung uns entgegentreten, kommen dann auch für den Standpunkt des naiven Realismus noch andere hinzu, welche nicht so offen zu Tage liegen, sondern mehr im Inneren der Dinge verborgen sind und deshalb zu ihrer Wahrnehmung besondere Umstände und Veranstaltungen erfordern; aber dadurch ergiebt sich keine Verschiedenheit in dem Grade der objektiven Realität, welche den im Inneren schlummernden Eigenschaften der Dinge gegenüber den an der Oberfläche haftenden zukommt; vielmehr existieren alle überhaupt wahrnehmbaren Prädikate der Gegenstände in ganz gleicher Weise, auch abgesehen von der Wahrnehmung als etwas absolut

Reales. Und aufser den uns bekannten giebt es noch eine unbestimmte Anzahl unbekannter Merkmale der Dinge, die unsere Wahrnehmung ebenso in ihrem eigensten Wesen und nach ihrer objektiv-realen Beschaffenheit erfassen würde, sobald sie ihr nur überhaupt zugänglich werden könnten.

Jedoch nicht nur das ruhende Sein und die feststehenden Eigenschaften der Dinge, sondern auch die an ihnen stattfindenden Veränderungen werden von uns in gleicher Weise unmittelbar an sich selbst wahrgenommen; so wie sie uns vorzugehen scheinen, gehen sie auch thatsächlich aufser uns vor. Bewegungen sind nicht nur im allgemeinen und überhaupt eine Form des Geschehens, welche in Wirklichkeit und aufserhalb der Vorstellung des wahrnehmenden Subjekts existiert, nein, auch im einzelnen sind die Merkmale, welche wir an einer bestimmten Bewegung bemerken, an sich selbst genau ebenso beschaffen, wie wir sie bemerken. Die Raumstrecke, welche der Körper in unserer Wahrnehmung durchläuft, ist z. B. nicht etwa gröfser oder kleiner, als die von ihm in Wirklichkeit und unabhängig von der Wahrnehmung durchlaufene, sondern durchaus gleich grofs, weil eben ganz dieselbe; sind doch auch die Dimensionen des Körpers in der Wahrnehmung völlig identisch mit den Dimensionen aufser der Wahrnehmung. Zwar kann ja auch der naive Realismus die Thatsache nicht leugnen, dafs die Dinge im Raume uns um so kleiner erscheinen, je weiter sie entfernt sind; aber durch diese Thatsache läfst er sich doch nicht in seiner Grundüberzeugung stören, dafs wir die Dinge so wahrnehmen, wie sie aufser uns existieren. Er macht nur die Konzession, dafs wir uns eben in der richtigen Entfernung befinden müssen, um die Gegenstände in ihrer wirklichen Gröfse zu erblicken. Sobald die richtige Entfernung gefunden, d. h. sobald der Gegenstand in unsere unmittelbare Nähe gelangt ist, können wir auch sicher sein, seine absoluten Gröfsenverhältnisse wahrzunehmen. Das Gleiche gilt natürlich auch für die Bewegung; wie grofs die von einem Körper durchlaufene Raumstrecke ist, läfst sich freilich nur aus unmittelbarster Nähe richtig

beurteilen; aber dann auch mit der Gewifsheit, dafs die wahrgenommene und die wirklich durchlaufene Raumstrecke ein und dasselbe Ding sind. Unter der gemachten Voraussetzung sind wir ferner im stande, die Geschwindigkeit eines bewegten Körpers richtig zu schätzen, da diese ja von der Gröfse des durchlaufenen Raumes für unser Urteil mit abhängig ist. Etwas anders steht es mit der Frage nach der Geschwindigkeit des Abflusses der Zeit; die Zeit erscheint uns bald in schnellerer, bald in langsamerer Bewegung, je nach der Verschiedenheit gewisser subjektiver Bedingungen, die wir hier nicht ausführlich schildern können. Um den fälschenden Einfluſs dieser subjektiven Faktoren zu beseitigen, hilft sich der naive Realismus damit, dafs er, wenn auch ohne deutliches Bewufstsein der Sache, die mittlere Geschwindigkeit des Gedankenverlaufs zum Mafsstabe der Geschwindigkeit des Zeitabflusses macht. So schnell wie die Zeit bei der durchschnittlichen Geschwindigkeit des Vorstellungsverlaufes abzufliefsen scheint, so schnell fliefst sie auch in Wirklichkeit an sich selbst ab, und eine Stunde, ein Tag ist objektiv gerade so lang, als er bei der angenommenen Voraussetzung erscheint. Der Gedanke an eine selbst dann noch mögliche bedeutende Diskrepanz zwischen subjektiver und objektiver Zeitgeschwindigkeit kommt dem naiven Realismus nicht in den Sinn.

Wie die Dinge und Veränderungen in der Aufsenwelt, so glaubt der Anhänger des naiven Realismus natürlich auch sein eigenes Ich und die in seinem Innern sich abspielenden seelischen Prozesse in unmittelbarer, objektiver Realität zu erfassen. Nun werden wir zwar später zu zeigen suchen, dafs er mit diesem Glauben sich thatsächlich auch der Hauptsache nach im Rechte befindet; aber was trotzdem seine Überzeugung wiederum als eine naiv-unkritische charakterisiert, ist der Umstand, dafs es derselben an jeder sachlichen Begründung mangelt, und dafs die Möglichkeit eines anderen Thatbestandes überhaupt nicht in Betracht gezogen wird. Immerhin folgt aus der Verschiedenheit der objektiven Bedeutung von innerer und äufserer Wahrnehmung, dafs wir im wesentlichen nur

auf die letztere Bezug zu nehmen haben, wenn wir den naiven Realismus schildern und seine Unhaltbarkeit aufdecken wollen.

Doch ist letzteres jetzt noch nicht unsere Aufgabe; wir müssen vielmehr erst in der Schilderung des Standpunktes noch weiter fortfahren. Und da heben wir als charakteristisches Merkmal ferner die Thatsache hervor, dafs der naive Realismus in seiner Überzeugung von der absoluten Realität der wahrgenommenen Aufsendinge auch durch keine Sinnestäuschungen sich erschüttern läfst. So nahe auch Sinnestäuschungen, Hallucinationen, Phantasmen den Gedanken an eine kritische Untersuchung der objektiven Bedeutung der Wahrnehmung überhaupt legen, so ist doch der naive Realismus nicht fähig, den hier gebotenen Fingerzeig richtig zu benutzen und in seine Konsequenzen zu verfolgen. Auch dem Umstande, dafs die Dinge in verschiedener Entfernung uns in verschiedener Gröfse erscheinen, entnimmt er ja keinen Anlafs zu einer kritischen Revision seiner Grundanschauung; es fällt ihm nicht ein, sich klar zu machen, dafs Dinge an sich selbst nicht deshalb gröfser oder kleiner werden, weil der Standpunkt des Beobachters wechselt; dafs also Dinge, die bald in dieser; bald in jener Gröfse uns erscheinen, unmöglich Dinge an sich selbst sein können [1]). Er zieht vielmehr nur die Konsequenz, dafs allerdings der richtige Standpunkt gewählt werden mufs, wenn man die Dinge nach ihren wahren Gröfsenverhältnissen erkennen will. Mit einer ähnlichen, schwachen Konsequenz begnügt er sich nun auch gegenüber den Sinnestäuschungen. Auch diese werden eliminiert und in ihrem schädlichen Einfluſs auf das Ganze der Erfahrung beseitigt, sobald man in zweifelhaften Fällen die normalen Wahrnehmungsbedingungen herstellt; mag das auch mitunter nicht ganz leicht sein, so kann doch kein Zweifel bestehen, dafs, wo die richtigen Wahrnehmungs-

[1]) Freilich macht man sich das auch auf höheren erkenntnistheoretischen Standpunkten sehr häufig oder in der Regel nicht klar; wenigstens finde ich dies schlagende und wirksame Argument in der Polemik gegen den Realismus gewöhnlich übergangen.

bedingungen vorhanden sind, die Dinge nach ihrem wahren Sein, so, wie sie an sich selbst sind, erkannt werden. So ist der im Wasser geknickt erscheinende Stab freilich insofern kein Ding an sich, als die Biegung auf einer Täuschung des Auges beruht; aber wir brauchen den Stab nur aus dem Wasser herauszuziehen oder mit der Hand genau zu betasten, um die Täuschung aufzuheben und den Stab wirklich als ein Ding an sich vor uns zu haben. Und so verhält es sich in allen Fällen von Sinnestäuschung; die unrichtige, irgendwie getrübte Wahrnehmung zeigt uns freilich einen falschen Schein anstatt der objektiven Wahrheit; dagegen liefert uns die normale und richtige Wahrnehmung überall die Dinge selbst und nicht etwa nur ein subjektives Bild von ihnen.

Das ungefähr ist das Glaubensbekenntnis der untersten Stufe des naiven Realismus nach der metaphysischen Seite des erkenntnistheoretischen Problems; die speziell erkenntnistheoretische Frage hingegen nach der Möglichkeit einer solchen Wahrnehmung, wie er sie annimmt, wird vom naiven Realismus zunächst noch gar nicht aufgeworfen; eine Theorie der Erfahrung giebt es höchstens in dem Sinne, dafs man, wie soeben auseinandergesetzt worden ist, zwischen richtiger und unrichtiger Wahrnehmung unterscheidet und der ersteren ohne Skrupel die Fähigkeit zuschreibt, das wahre Sein der Dinge unmittelbar zu erfassen. Das Dasein von Dingen auf der einen und von einem wahrnehmenden Subjekte auf der andern Seite genügt, um die Wahrnehmung selbst zu stande zu bringen; allerdings darf das Objekt nicht etwa zu entfernt, oder verborgen, oder in einer sonstigen Lage sein, welche die Wahrnehmung unmöglich macht; dafs es Hindernisse der Wahrnehmung giebt, dafs für ihr Zustandekommen bestimmte Bedingungen erfüllt sein müssen, kann natürlich auch der naive Realismus angesichts der Erfahrungsthatsachen nicht leugnen; wenn aber die Hindernisse aus dem Wege geräumt, die günstigen Bedingungen wirklich vorhanden sind, dann bedarf es für die Wahrnehmung nicht etwa noch einer besondern Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt, sondern ganz spontan

und unmittelbar springt sie hervor. Der Wahrnehmungsprozefs selbst wird dabei fast ganz übersehen; sobald das Objekt sich in einer bestimmten Lage befindet, sobald ist es auch Gegenstand der Wahrnehmung, die es unmittelbar erfafst und umfafst; die Wahrnehmung als solche kommt dem wahrnehmenden Subjekte eigentlich gar nicht zum Bewufstsein. Was das Bewufstsein erfüllt, sind die Gegenstände allein, die Objekte; mit ihnen geht im Wahrnehmungsakte nicht etwa irgend eine Veränderung, eine Umwandelung, oder überhaupt irgend etwas vor; vielmehr ganz unberührt von der Wahrnehmung und ohne irgend eine Einwirkung auf ihr eigenes Sein zu empfangen, gelangen sie, so wie sie an sich selbst sind, auch zugleich in das Bewufstsein des wahrnehmenden Subjekts, welches seinerseits nichts anderes zu thun hat, als die eigenen Sinne nicht zu verschliefsen. Nur die Augen brauchen wir zu öffnen, um mit einem Blick eine ganze Fülle von Gegenständen, die an sich selbst aufser uns existieren, zu umspannen; nur die Hand auszustrecken, um die Dinge in ihrer wahren Gestalt und Realität zu erfassen; nur die Eindrücke des Gehörsinns aufzunehmen, um zu erfahren, wie es aufser und um uns tönt und klingt.

Wenn sonach die Wahrnehmung nichts zu den Dingen hinzuthut, so kann natürlich auch das Fehlen der Wahrnehmung von ihnen nichts hinwegnehmen. Wie sie in der Wahrnehmung uns entgegentreten, genau so bleiben sie bestehen, auch wenn sie von niemand wahrgenommen werden. Indem ich die Augen schliefse, schwindet freilich für meinen Gesichtssinn der Gegenstand hinweg, den ich soeben noch erblickte; aber an sich selbst existiert er in der gleichen Beschaffenheit fort, die er meinem Auge zeigte; und sobald ich dasselbe wieder öffne, steht er auch sofort wieder als der nämliche vor mir. Aufserdem kann ich mich auch durch andere Sinne davon überzeugen, dafs der Gegenstand mit dem Aufhören der Gesichtswahrnehmung nicht selbst zu sein aufhört; denn auch bei geschlossenem Auge fährt er fort, beispielsweise dem Tast- und Gefühlssinn seine Gegenwart kund

zu thun, und zwar ist es immer genau dasselbe Ding an sich, welches ich mit Hülfe verschiedener Sinne wahrnehme. Denselben aufser meiner Wahrnehmung existierenden Apfel, welchen ich vor mir liegen sehe, vermag ich auch zu betasten, zu riechen und zu schmecken. Sind auch die Eigenschaften verschieden, welche die verschiedenen Sinne an dem nämlichen Gegenstande erkennen, so bleibt der Gegenstand selbst doch immer das gleiche Ding, welches sich den verschiedenen Sinnen nach seinen verschiedenen Seiten, aber immer mit derselben unmittelbaren Realität offenbart.

Es kann daher für den Standpunkt des naiven Realismus auch noch gar nicht die Rede sein von einem Unterschiede zwischen dem Gegenstande und seiner Vorstellung, dem Ding an sich und seinem Wahrnehmungsbild; im Gegentheil wird ein solcher Unterschied durchaus geleugnet. Wir besitzen nicht etwa nur eine Vorstellung des Gegenstandes, die ihm in qualitativer Beziehung zwar völlig gleicht, aber doch nicht der Gegenstand selbst ist, sondern umfassen das Objekt selbst in seiner eigenen Realität, ohne dafs sich zwischen uns und das Ding eine Vorstellung einschiebt. Wer das nicht zugeben wollte, würde sich vom naiven Realismus ein durchaus falsches Bild machen; wir brauchen auch nur unser eigenes Bewufstsein zu befragen, um uns zu überzeugen, dafs der naive Realismus einen Unterschied zwischen Ding und Vorstellung noch nicht kennt. Wir alle glauben im täglichen Leben, für welches der Standpunkt des naiven Realismus mit Recht auch von dem Philosophen festgehalten wird, dafs wir es bei unseren Wahrnehmungen überall mit den Dingen selbst und nicht blofs mit einem subjektiven Vorstellungsbilde von ihnen zu thun haben; wenn wir von dem Dinge seine Vorstellung unterscheiden, so verstehen wir unter der letzteren das subjektive Erinnerungsbild von einem Gegenstande, welches wir natürlich nicht für ein Ding aufser uns halten; in der Wahrnehmung hingegen ist, wie wir glauben, immer das Ding selbst und nicht blofs eine Vorstellung von ihm gegeben. In dieser Überzeugung lassen wir uns auch trotz entgegengesetzter theoretischer Ein-

sicht durch die oben schon erwähnte Verkleinerung der Objekte bei zunehmender Entfernung nicht irre machen. Wir wissen zwar ganz genau, dafs die Sonne in Wirklichkeit sehr viel gröfser ist, als sie die Wahrnehmung uns zeigt; aber daraus folgern wir nicht im mindesten einen Unterschied zwischen der Sonne selbst und ihrem subjektiven Wahrnehmungsbilde; wir sind vielmehr nach wie vor überzeugt, dafs, was wir am Himmel sehen, das Ding an sich der Sonne selbst ist; die ungeheure Entfernung verhindert uns zwar, den uns zugekehrten Teil der Sonnenfläche in seiner wirklichen Ausdehnung wahrzunehmen, kann jedoch nicht verhindern, dafs der gesehene Gegenstand fortfährt, die Sonne selbst, nur in aufserordentlicher Verkleinerung, zu sein. Ebenso erscheint uns ein Ton, der aus weiter Entfernung an unser Ohr dringt, zwar viel schwächer, als er in gröfserer Nähe erscheinen würde, deshalb ist er aber immer der Ton selbst, der aufser uns seinen Ursprung hat und unabhängig von unserer Wahrnehmung existiert; nur von seiner anfänglichen Stärke ist auf dem weiten Wege bis zu unserem Ohre ein erheblicher Teil verloren gegangen. In Bezug auf die übrigen Sinne brauchen wir den gleichen Gedanken nicht näher auszuführen; auch sie erfassen das Wesen der Dinge unmittelbar und ohne Dazwischentreten einer blofsen, vom Gegenstande selbst unterschiedenen Vorstellung; höchstens tragen Temperatur-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen insofern einen gewissen subjektiven Charakter, als sie nicht mit derselben objektiven Bestimmtheit, wie die Gesichtsempfindungen, als Eigenschaften der Dinge selbst sich auffassen lassen. Aber hierin liegt nur eine graduelle, keine qualitative Verschiedenheit ausgesprochen; im übrigen sind die Dinge genau so gut Träger von Geschmacks-, Geruchs- und Wärme- oder Kälteprädikaten, wie sie Träger bestimmter Farben sind. Wollte man im Gegensatze zu diesen Ansichten für den Standpunkt des naiven Realismus dennoch einen Unterschied zwischen Ding an sich und dem Wahrnehmungsbilde des Dinges konstruieren, so könnte es nur dadurch geschehen, dafs man als das Ding selbst den Gegen-

stand bezeichnet, insofern er nicht wahrgenommen wird, als das Wahrnehmungsbild hingegen den gleichen Gegenstand, insofern er Objekt der Wahrnehmung ist. Aber damit ergiebt sich keine Verschiedenheit zwischen dem Gegenstand und seinem Wahrnehmungsbilde; da die Wahrnehmung die Fähigkeit besitzt, die Dinge unmittelbar an sich selbst zu erfassen, so bleibt eben der Gegenstand als Objekt der Wahrnehmung ganz das gleiche Ding, was er auch aufser aller Wahrnehmung ist.

Diese naiv-realistische Ansicht von der unmittelbar objektiven Bedeutung und von der keiner Einwirkung von seiten der Dinge bedürftigen Entstehung unserer Wahrnehmung kann aber nur so lange Bestand haben, als man über den Wahrnehmungsprozefs selbst noch nicht weiter nachdenkt; sobald das zu geschehen beginnt, läfst sich die bisher geschilderte Anschauung des naiven Realismus über das Zustandekommen der Wahrnehmung nicht länger halten; denn diese Anschauung wird ja nur dadurch möglich, dafs man den Wahrnehmungsprozefs als solchen ganz überspringt und seine Aufmerksamkeit allein den wahrgenommenen Objekten schenkt. Macht man hingegen nur einmal einen leichten Anfang mit einer etwas genaueren Untersuchung des Wahrnehmungsvorganges, so kann es auch nicht fehlen, dafs man die subjektive Natur desselben und die Notwendigkeit einer Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt mehr oder minder deutlich einzusehen beginnt. Denn offenbar läfst ja die Meinung, als könne unsere Wahrnehmung uns ohne eine solche Vermittelung die Dinge an sich zeigen, wie sie draufsen existieren, durchaus keine wissenschaftliche Verteidigung zu. Die Wahrnehmung ist ein Vorgang, der auf alle Fälle in dem Subjekte, in mir selbst stattfindet; die wahrzunehmenden Dinge hingegen befinden sich nicht in dem Subjekte, sondern aufser demselben. Wenn nun trotzdem in der Wahrnehmung Subjekt und Objekt zusammenkommen sollen, so kann das nur so geschehen, dafs zwischen beiden irgend eine Vermittelung eintritt. Das Objekt mufs eine bestimmte Wirkung auf das Subjekt ausüben, um in dem

letzteren die Wahrnehmungsthätigkeit anzuregen. Ohne alle Einwirkung dagegen ist das Objekt für das Subjekt so gut wie nicht vorhanden; denn ein anderes Mittel giebt es für den Gegenstand nicht, um sein Dasein einem wahrnehmungsfähigen Subjekte kund zu thun. Gar mannigfache Umstände sind es, welche Betrachtungen, wie wir sie hier schildern, dem naiven Realismus nahe legen. Keineswegs nämlich findet Wahrnehmung unter allen Umständen statt. Um z. B. die Dinge sehen zu können, haben wir vor allem einen bestimmten Grad der Beleuchtung nötig; bei völliger Dunkelheit hingegen verschwinden die Objekte vor unserem Blicke; es darf ferner der Gegenstand, welcher gesehen werden soll, nicht durch einen andern verdeckt werden; sobald dies geschieht, hört die Möglichkeit einer Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes durch das Auge auf. Für die richtige Thätigkeit des Gehörsinns kommen etwas andere Bedingungen in Betracht; der Schall läfst sich nicht so leicht wie das Licht durch Gegenstände aufhalten, die sich zwischen der Stelle seines Ursprungs und dem wahrnehmenden Subjekte befinden; aber aus einem völlig verschlossenen Raume dringt doch nur schwer ein Ton an unser Ohr, und während das Licht von den entferntesten Gegenständen zu dem Auge gelangt, überwindet der Schall verhältnismäfsig nur kurze Entfernungen.

Diese und ähnliche Thatsachen, welche sich auch dem naivsten Realismus unvermeidlich aufdrängen müssen, können bei einigem Nachdenken nicht anders als in dem Sinne gedeutet werden, dafs für das Zustandekommen objektiver Wahrnehmungen in der That eine Einwirkung des Gegenstandes auf das wahrnehmende Subjekt erforderlich ist; im Falle einer entgegengesetzten Deutung müfste man unserm Wahrnehmungsvermögen eine ganz mysteriöse Fähigkeit der Fernwirkung zuschreiben, ohne damit irgend etwas zu bessern. Denn es bliebe dann völlig unerklärt, warum wir nicht überhaupt alles, sondern nur eine im Verhältnis zur Totalität des Seienden gewifs sehr kleine Menge von Gegenständen und auch diese nur unter bestimmten Bedingungen wahrnehmen. Hingegen

erklärt sich diese Thatsache in einer völlig befriedigenden Weise, sobald wir die Annahme machen, dafs überall, wo Wahrnehmung zu stande kommen soll, eine natürlich nur unter gewissen Umständen mögliche Einwirkung des Objekts auf das Subjekt vorausgehen mufs.

Die Hypothesen über die Form dieser Einwirkung sind nun anfänglich freilich noch sehr kindlich. So glaubte z. B. Empedokles, die Gesichtswahrnehmung käme dadurch zu stande, dafs von den Gegenständen her gewisse Ausströmungen stattfänden, die sich mit entgegengesetzten Ausflüssen aus dem Sinnesorgane vereinigten und so die Wahrnehmung hervorbrächten. Von anderer Seite suchte man das Sehen geradezu durch die lange Zeit in Gültigkeit gewesene Annahme von Bildern zu erklären, welche man von den Objekten sich loslösen und mit dem Auge in Berührung treten liefs (die εἴδωλα des Demokrit, die species intentionales oder impressae der Scholastik). Doch so unvollkommen auch diese und ähnliche Vorstellungen sein mochten, so bezeichneten sie immerhin einen bedeutenden Fortschritt gegenüber dem völligen Mangel irgend einer Erklärung der Wahrnehmung, den wir auf der primitivsten Stufe des naiven Realismus vorfanden. Dieser selbst wird aber damit zunächst noch nicht überwunden. Wenn man auch die Notwendigkeit irgend eines zwischen Objekt und Subjekt vermittelnden Vorganges anerkennt, so wird doch deshalb die Vorstellung noch nicht beseitigt, dafs die mit Hülfe einer solchen Vermittelung zu stande gekommene Wahrnehmung uns die Dinge genau so kennen lehrt, wie sie an sich selbst sind. Auch jetzt noch ist man weit entfernt davon, zwischen dem Ding und seiner Vorstellung einen wirklichen Unterschied zu machen; zwar erfafst die Wahrnehmung die Objekte nicht mehr so ohne alle Vermittelung, wie es bisher angenommen worden war; aber unter der Voraussetzung, dafs eine Einwirkung des Gegenstandes auf das Subjekt nötig ist, fährt man fort, diesem auch fernerhin die Fähigkeit einer Wahrnehmung der aufser uns befindlichen Dinge und nicht nur ihrer Vorstellungsbilder zuzuschreiben;

nach wie vor haben wir es in der Wahrnehmung mit den Dingen selbst, wie sie an sich sind, zu thun; einen subjektiven Charakter nimmt keine ihrer Eigenschaften an.

Wir bleiben sonach in Bezug auf das metaphysische Problem durchaus auf dem Boden des naiven Realismus stehen; nur mit einer zweiten Form desselben haben wir es in der zuletzt besprochenen Anschauung zu thun. Einen solchen Unterschied zwischen einer ersten und zweiten Form des naiven Realismus zu machen, wird allerdings zweckmäfsig sein; denn wenn auch die metaphysische Ansicht, dafs die von uns wahrgenommene Welt eine Welt an sich seiender Dinge ist, sich auf beiden Stufen in gleicher Weise findet, so bleibt doch in Rücksicht auf die Erklärung der Wahrnehmung die Verschiedenheit zwischen beiden Formen bedeutend genug, um unsere Unterscheidung hinlänglich zu rechtfertigen. Die erste Form des naiven Realismus giebt eben überhaupt noch keine Erklärung der Wahrnehmung und steht deshalb hinter der zweiten Stufe erheblich zurück.

Aber auch deren erkenntnistheoretisches Verdienst beschränkt sich auf einen allerersten Schritt, der für sich allein noch wenig genug bedeutet. Was ihn aber wichtig erscheinen läfst, sind die Konsequenzen, zu denen er unweigerlich führt. Wenn nämlich für das Zustandekommen der Wahrnehmung thatsächlich eine Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt notwendig ist, und ohne dieselbe es Wahrnehmung eines von uns selbst unterschiedenen Gegenstandes überhaupt nicht geben kann, so folgt hieraus schon die freilich erst viel später deutlich erkannte Wahrheit, dafs die Dinge selbst unmittelbar auf keinen Fall wahrgenommen werden können; denn wäre das möglich, so brauchte man ja eben die Vermittelung nicht. Nimmt man daher eine solche an, so würde sich hieraus streng logisch zunächst eigentlich die Konsequenz ergeben, dafs nicht mehr die Gegenstände, sondern die Vermittelungsvorgänge, d. h. für diesen Standpunkt gewisse Bewegungen, sei es aufser uns, sei es in den Sinnesorganen oder dem Gehirn, wahrgenommen werden. Diese Ansicht widerspricht nun aber so

offenbar den Thatsachen der Erfahrung, dafs es kein Wunder ist, wenn man gar nicht auf sie verfällt; aufserdem würde sie keine Lösung, sondern nur die Verlegung des Wahrnehmungsproblemes an einen andern Ort darstellen; denn auch gegenüber den Bewegungen, welche die Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt bewirken sollen, bleibt ja die Frage bestehen, wie sie als äufsere Vorgänge zu unserer Wahrnehmung gelangen. Wenn demnach weder die Dinge selbst noch die von ihnen hervorgerufenen Bewegungen wahrgenommen werden, so müfste man folgerecht weiter schliefsen, dafs überhaupt nichts Äufseres, sondern nur die eigenen, subjektiven Empfindungen und Vorstellungsbilder Gegenstände einer unmittelbaren Wahrnehmung sein können. Aber von diesem letzten Schlufs ist man vorläufig noch weit entfernt; er steht mit allen natürlichen Anschauungen des Menschen in einem so scharfen Gegensatze, dafs er auf der Stufe des erkenntnistheoretischen Denkens, welche wir jetzt betrachten, als völlig ausgeschlossen gelten darf. Der erkenntnistheoretische Fortschritt über den naiven Realismus hinaus vollzieht sich deshalb zunächst in einem anderen Sinne. Man unterscheidet zwischen subjektiven und objektiven Eigenschaften der wahrgenommenen Dinge und versteht unter den ersteren die sinnlichen Qualitäten, unter den zweiten die übrigen Merkmale der aufser uns befindlichen Gegenstände. Farbe, Licht, Ton u. s. w. gehören demnach den Dingen nicht an sich selbst, sondern nur als Objekten unserer Wahrnehmung an; die räumlichen, zeitlichen, materiellen Prädikate dagegen kommen den Dingen auch aufser unserer Wahrnehmung an sich selbst zu. Von den letzteren Eigenschaften glaubt man aber auch jetzt noch, dafs sie so, wie sie an sich selbst sind, von uns wahrgenommen werden. Trotzdem man die Notwendigkeit einer Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt ausdrücklich behauptet, meint man doch, dafs in der Wahrnehmung uns die Dinge selbst, wenn auch mit gewissen Eigenschaften von blofs subjektiver Bedeutung, gegeben sind. Höchstens ganz einzelne Denker, wie etwa Malebranche, unterscheiden ausdrücklich den Gegen-

stand überhaupt und im ganzen von seiner Vorstellung; das ändert aber nichts an der Richtigkeit der allgemeinen Charakteristik des gegenwärtigen Standpunktes.

Diesen neuen erkenntnistheoretischen Standpunkt wollen wir nun als naturwissenschaftlichen Realismus bezeichnen; freilich nicht in dem Sinne, als gebühre der Naturwissenschaft das Verdienst, ihn zuerst entdeckt und begründet zu haben; war er ja doch von der Philosophie bereits längst gewonnen, ehe er Eingang in die Naturwissenschaft fand. Aber dennoch empfiehlt es sich nicht, ihn nach einem seiner philosophischen Vertreter zu benennen; denn wollten wir ihm etwa die Bezeichnung Cartesianischer oder Locke'scher Realismus geben, so würde das zu einseitig und nicht gerecht gegen andere Philosophen sein, die sich auf dem gleichen Standpunkte befinden. Dazu kommt ferner der Umstand, dafs es notwendig ist, die Form des Realismus, welche wir jetzt im Auge haben, genau von derjenigen zu unterscheiden, die früher von uns als transscendentaler oder Ideal-Realismus charakterisiert worden ist. Es würde deshalb auch der Name philosophischer Realismus, als viel zu weit, nicht am Platze sein. Da endlich der Ausdruck naiver Realismus ebenfalls nur teilweise zutreffen würde, so glauben wir den nunmehr genauer zu betrachtenden erkenntnistheoretischen Standpunkt mit Rücksicht auf seine Vertretung in den Kreisen der Naturforscher am besten als naturwissenschaftlichen Realismus zu bezeichnen.

Ehe wir jedoch das demselben gewidmete folgende Kapitel beginnen, sei nur noch ein kurzes Wort über den naiven Realismus gesagt. Zweierlei nämlich möchten wir doch noch hervorheben; einmal nämlich den Umstand, dafs der naive Realismus, dessen theoretische Unhaltbarkeit keinem Zweifel unterliegt, für das praktische Leben seine ursprüngliche Bedeutung deshalb nicht einbüfst. So wenig es einen Sinn hat, unsern Sprachgebrauch den Lehren des Kopernikanischen Systems anzupassen, so wenig Nutzen würde es haben, wenn wir für gewöhnlich den erkenntnistheoretisch notwendigen Unterschied zwischen dem Ding und seiner Vorstellung machen

wollten. Für die Praxis des täglichen Lebens ist vielmehr die naive Anschauung, nach welcher unsere Wahrnehmung uns die Dinge selbst zeigt, die allein berechtigte, weil sie den Bedürfnissen des Umganges, der Verständigung mit andern und der Orientierung in der uns umgebenden Welt am besten entspricht. Aufserdem aber mufs an zweiter Stelle darauf hingewiesen werden, dafs der naive Realismus in der That einen gewissen Wahrheitsgehalt besitzt, der freilich nur durch tiefere Untersuchung herausgestellt werden kann. Um hier jedoch wenigstens eine Andeutung zu machen, so sei bemerkt, dafs wir die Dinge in der erfahrungsmäfsig gegebenen Aufsenwelt allerdings in bestimmtem Sinne unmittelbar wahrnehmen, wie der naive Realismus es glaubt; aber das kommt nicht daher, dafs wir zur Wahrnehmung überhaupt keiner Einwirkung von seiten der aufser uns existierenden Gegenstände bedürften, sondern wird vielmehr dadurch möglich, dafs die ganze Aufsenwelt, wie wir sie wahrnehmen, thatsächlich nichts anderes als eine Summe von Erscheinungen ist. Doch kann die Richtigkeit dieser Bemerkung, welche auch dann gilt, wenn man im metaphysischen Sinne eine räumliche Aufsenwelt annimmt, erst später deutlich eingesehen werden.

Viertes Kapitel.

Der naturwissenschaftliche Realismus.

Da wir den Standpunkt des naturwissenschaftlichen Realismus bereits im vorigen Kapitel charakterisiert haben, so kommt es jetzt für uns hauptsächlich nur darauf an, die Gründe zu entwickeln, welche für die Subjektivität der Sinnesempfindungen sprechen. Zwar sind diese Gründe heutzutage auch in weiteren Kreisen mehr oder weniger bekannt; dennoch gehört eine kurze Darstellung derselben zu den Aufgaben, welche eine systematische Erkenntnistheorie wenigstens dann nicht vermeiden kann, wenn sie, wie die unsrige, die Absicht verfolgt, die allmähliche Auflösung der realistischen Anschauungen deutlich zu machen.

Zuvor jedoch sei eine kurze Bemerkung historischen Inhalts gestattet. Die Überzeugung von der Subjektivität der Sinnesempfindungen ist zu sehr verschiedenen Zeiten und in sehr verschiedenen Köpfen als eine selbständig gewonnene Einsicht aufgetaucht. Bereits im frühen Altertum machten sich Zweifel an der objektiven Realität der Sinnesempfindungen geltend und führten zu der subjektivistischen Lehre, die von Demokrit, den Cyrenaikern, Skeptikern und anderen mehr oder minder bestimmt aufgestellt und ausgesprochen wurde. Beim Beginne der Philosophie der Neuzeit finden wir dieselbe Lehre gleich-

mäfsig bei Cartesius und Hobbes, von denen sie andere als ein bereits ziemlich gesichertes Besitztum übernahmen. Eine eingehendere Begründung der Subjektivität der sinnlichen Eigenschaften der Dinge verdankt man Locke (Versuch über den menschlichen Verstand, 2. Bch., 8. Kap.), der sich dadurch ein spezielles Verdienst, aber keineswegs das Recht erworben hat, als Urheber der Lehre überhaupt gelten zu dürfen. Es wird nicht überflüssig sein, auch hier dies ausdrücklich zu bemerken, da man bisweilen noch immer geneigt zu sein scheint, Locke als den eigentlichen Vater der ganzen Lehre hinzustellen; was ihm speziell angehört, ist nur die Form seiner Begründung und das terminologische Verdienst der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten. Neben der Philosophie ist nun in neuerer Zeit auch die Naturwissenschaft zu der Überzeugung gelangt, dafs den Sinnesempfindungen keine Existenz aufser der Vorstellung zukommen kann. Wir dürfen deshalb behaupten, dafs die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen sich in allen in Betracht kommenden Kreisen einer fast allgemeinen Anerkennung erfreut; nur ganz vereinzelt treten noch Versuche hervor, die objektive Realität der Sinnesempfindungen in irgend einer Beziehung zu retten. Diese Versuche aber sind zu aussichtslos, als dafs sie eine besondere Beachtung verdienten.

Wenn wir uns nun fragen, welches die Gründe gewesen sein mögen, die zuerst den Zweifel an der objektiven Realität der Sinnesempfindungen erweckt haben, so dürften wohl die Relativität derselben und ihre teilweise Verwandtschaft zu den Gefühlen diejenigen Momente sein, die zuerst die Anschauungen des naiven Realismus erschüttern mufsten. Man braucht über die Entstehung der Sinnesempfindungen noch keineswegs nachgedacht zu haben, um doch auf die eben erwähnten Momente aufmerksam werden zu können. Es ist ja eine ganz alltägliche Erfahrung, dafs dasselbe Ding unter verschiedenen Umständen sehr verschiedene Empfindungen in uns hervorzurufen pflegt. Speisen und Getränke, von denen der Gesunde einen sehr angenehmen Geschmack empfängt, sind dem Kranken oft ganz

und gar zuwider; was der eine nicht genieſsen kann, weil es ihm zu bitter oder sauer ist, erscheint dem anderen als ein besonderes Labsal. Wie verschieden ist ferner der Eindruck, den der gleiche Grad von Hitze oder Kälte unter verschiedenen Bedingungen auf uns macht; treten wir bei starker Kälte aus dem Freien, in dem wir uns lebhaft bewegt haben, in ein nur mäſsig geheiztes Zimmer, so empfinden wir eine nicht unbeträchtliche Wärme, die uns umgekehrt als eine unangenehme Kühle erscheint, wenn wir uns vorher an einem sehr heiſsen Orte aufhielten. Hinsichtlich des Geruchs bestehen ebenfalls groſse Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Individuen; gar mancher liebt auſserordentlich einen bestimmten Duft, der einen andern ziemlich gleichgültig läſst. In allen diesen Fällen, die sich durch ähnliche Beispiele noch leicht vermehren lieſsen, kann die Verschiedenheit der Empfindungen nicht die Folge von der Beschaffenheit des Objekts sein, weil diese durch den Wechsel der wahrnehmenden Subjekte oder der Disposition eines und desselben Individuums ja nicht verändert wird. Also muſs man den Grund für die Verschiedenheit der Empfindungen vielmehr in der Natur der wahrnehmenden Subjekte suchen, auf welche das gleiche Objekt je nach deren verschiedener Empfänglichkeit in verschiedener Weise wirkt.

Ferner zeigt sich zwischen Gefühl und Empfindung eine Verwandtschaft, welche es dem denkenden Betrachter dieses Verhältnisses sehr nahe legt, den subjektiven Charakter des Gefühls auch auf die Empfindung zu übertragen. Jedermann weiſs, daſs die Empfindungen, wenn sie einen sehr hohen Grad der Intensität erreicht haben, in uns schmerzhafte Gefühle hervorzurufen pflegen. So empfinden wir sehr gesteigerte Wärme oder Kälte als einen brennenden Schmerz, in welchem die ursprüngliche Empfindung fast völlig untergegangen und nur ein in beiden Fällen wesentlich gleichartiges Unlustgefühl zurückgeblieben ist. Ebenso erzeugt in uns ein mäſsiger Druck einen seelischen Zustand, den wir nur als Empfindung bezeichnen können; wird aber der Druck in sehr erheblichem Maſse verstärkt, so tritt ein höchst intensives Schmerzgefühl

ein. In ähnlicher Weise haben wir auch von sehr lautem Geräusch und sehr grellem Licht schmerzhafte Empfindungen. Von den Gefühlen ist nun jedermann überzeugt, dafs sie nur im Subjekte ihren Sitz und aufser demselben keine Realität haben. In der Aufsenwelt kann es zwar gewisse Vorgänge geben, die durch ihre Einwirkung auf unsern Körper Gefühle der Lust und Unlust in uns erwecken; die Gefühle selbst aber sind rein seelische Zustände, die mit keinem Gegenstande oder Vorgange in der äufseren Welt irgend welche Ähnlichkeit besitzen. Wenn nun zwischen Empfindungen und Gefühlen das eben geschilderte Verhältnis stattfindet, demzufolge man geradezu von einem allmählichen Übergang der einen in die andern reden kann, sollte da die Empfindung nicht an dem subjektiven Charakter des Gefühls teilnehmen? Wenn wir die Hand in Wasser tauchen, welches 20 Grad warm ist, so pflegen wir ihm diese Wärme als eine in ihm selbst befindliche Eigenschaft beizulegen; wenn wir dagegen mit dem Finger in siedendes Wasser hineinfühlen, so empfinden wir einen heftigen Schmerz, den es lächerlich wäre, dem Wasser selbst zuzuschreiben. Wie aber wollen wir diesen Unterschied unseres Urteils rechtfertigen? Bei welchem Grade der Wärme sollen wir die Grenze ziehen, jenseits deren eine objektive Eigenschaft sich plötzlich in ein subjektives Gefühl verwandelt? [1]) Bei konsequentem Denken giebt es auf diese Fragen gewifs keine andere Antwort, als das Zugeständnis, dafs die naive Annahme der objektiven Realität der Sinnesempfindungen sich nicht aufrecht erhalten läfst; wenigstens bei allen denjenigen Empfindungen nicht, die eine so ausgesprochene Beziehung zu den Gefühlen haben wie die Temperaturempfindungen.

Zu ganz demselben Resultate gelangen wir weiter durch eine genauere Untersuchung des Ursprungs der Empfindungen und durch die Vergleichung ihrer qualitativen Beschaffenheit mit der Beschaffenheit der sie veranlassenden äufseren Reize. Auf dem jetzigen Standpunkt ist der naive Realismus so weit

---

[1]) Vgl. Locke a. a. O. § 16.

überwunden, dafs sich die Notwendigkeit ergeben hat, zur Erklärung der Wahrnehmungen eine Einwirkung des Objekts auf das Subjekt anzunehmen. Fragen wir nun, wie diese Einwirkung zu denken sei, so weisen alle Thatsachen darauf hin, dafs es nur ein Bewegungsvorgang sein kann, der die Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt bildet. Am deutlichsten zeigt sich das bei den Gesichts- und Gehörsempfindungen, die sich oft auf sehr weit entfernte Gegenstände und Vorgänge beziehen. Auch ohne besondere physikalische Untersuchungen ist es aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich, dafs hierbei irgend welche Bewegungen die Beziehung des äufseren Gegenstandes zu dem wahrnehmenden Subjekt herstellen. Doch sind wir nicht blofs auf unsichere Vermutungen angewiesen. Denn für Gesichts- und Gehörsempfindungen hat uns die Naturwissenschaft die verursachenden äufseren Vorgänge ziemlich genau kennen gelehrt; Luftschwingungen sind es, welche die äufseren Ursachen der Gehörsempfindungen bilden, und Bewegungen des allerdings hypothetischen Äthers vermitteln die Empfindungen des Gesichts; sollte es aber auch keinen Äther geben, so ist es doch fast gewifs, dafs irgend eine Bewegungsform als äufserer Reiz den Lichtempfindungen zu Grunde liegt. Wo hingegen, wie bei den Geschmacks- und Tastempfindungen unser Körper in unmittelbare Berührung mit den äufseren Objekten gelangt, da ist es natürlich nicht notwendig, irgend welche Bewegungen in einem äufseren Medium als Ursache der Empfindungen anzunehmen. Bewegungen, welche die Empfindungen hervorrufen, finden aber auch in diesen Fällen und zwar in unserem eigenen Körper statt.

Für das Zustandekommen der Empfindungen genügt es nämlich nicht, dafs irgend ein äufserer Reiz die Sinnesorgane trifft; die Physiologie lehrt uns, dafs der äufsere Reiz von den in die Sinnesorgane ausmündenden sensiblen Nerven aufgenommen und nach dem Gehirn geleitet werden mufs; die mannigfaltigen Umformungen, welche der ursprüngliche Reizungsvorgang bei dieser Gelegenheit erfährt, interessieren uns hierbei nur insofern, als für unsere Zwecke die Thatsache von

prinzipieller Bedeutung ist, daſs die Endglieder des äuſseren Reizes mit seiner anfänglichen Gestalt kaum noch eine Ähnlichkeit besitzen; nur die allgemeine Übereinstimmung besteht, daſs wir es hier wie dort mit irgend einer Form von Bewegung zu thun haben. Jedenfalls aber ist die Fortleitung des Reizes bis zum Gehirn eine unumgängliche Bedingung für die Entstehung der Empfindungen.

Betrachten wir nun diese von Physik und Physiologie festgestellten Thatsachen, so springt die völlige Unvergleichbarkeit des äuſseren Reizes mit der Empfindung ohne weiteres in die Augen. In der Empfindung ist nicht das geringste Moment zu entdecken, welches darauf hindeutete, daſs es Bewegungen sind, denen sie ihren Ursprung verdankt. Was hat z. B. die Empfindung des Blau oder eines Tones mit einer Bewegung in den Centralteilen des Gehirns zu thun? Nichts, in Wirklichkeit gar nichts. Die Bewegung im Gehirn ist aber der einzige Vorgang, mit dem die Empfindung überhaupt in Vergleich gesetzt werden könnte; denn sie allein bildet die unmittelbare Ursache der Empfindung, während der ganze übrige Reizungsprozeſs, wie auch das Dasein des Gegenstandes selbst für die Entstehung der Empfindung nur von untergeordneter Bedeutung ist. Davon kann also sicher keine Rede sein, daſs die Empfindung uns eine Eigenschaft des Gegenstandes selbst unmittelbar zu erkennen giebt, denn mit diesem hat sie es, wie gesagt, gar nicht zu thun; ebensowenig bringt sie ein Merkmal des äuſseren, physikalischen Reizes oder des Vorganges im Sinnesorgan zum Ausdruck. Da aber auch der im Gehirn sich abspielende Reizungsprozeſs nur eine Form der Bewegung darstellt, von der die Empfindung selbst spezifisch verschieden ist, so läſst sich auch nicht von einem allmählichen Übergange des Reizes in die Empfindung und einer hierdurch bewirkten Ähnlichkeit zwischen beiden sprechen. Die richtige Auffassung des Verhältnisses zwischen Reiz und Empfindung kann demnach nur die sein, daſs die letztere auf Anlaſs des ersteren als ein rein psychisches Erzeugnis hervortritt, das als solches auch nur in der Seele und in dem Akte des Empfindens

selbst sein Dasein haben kann. Wollte man dennoch zwischen der Empfindung und dem äufseren Gegenstande eine Ähnlichkeit herausbringen, so wäre das nur durch die Annahme möglich, dafs der Gegenstand gewisse Eigenschaften besitzt, denen die Empfindung völlig gleicht; die letztere bleibt deshalb aber immer ein Produkt der Seele selbst, das als solches nie eine Eigenschaft eines aufser der Seele an sich selbst existierenden Dinges sein kann. Aber auch als Abbild objektiver Eigenschaften äufserer Gegenstände läfst sich die Empfindung nach unseren vorhergehenden Betrachtungen nicht mehr auffassen; denn wenn ein und dasselbe Objekt, ohne dafs eine Veränderung mit ihm vorgeht, nach der verschiedenen Disposition der wahrnehmenden Subjekte ganz verschiedene Empfindungen hervorzubringen vermag, so könnte doch nur eine dieser Empfindungen die wirklichen Eigenschaften des Objekts wiederspiegeln. Welche aber soll das sein? Woran erkennen wir, dafs die eine Empfindung nur subjektiv, die andere aber von objektiver Bedeutung ist? Die Antwort kann nur lauten, dafs es gar kein Kriterium giebt, welches unser Urteil sicher zu leiten vermöchte, und dafs die ganze Annahme verfehlt ist, welche wir soeben gemacht haben. Nur dann kommen wir aus den Schwierigkeiten heraus, wenn wir uns entschliefsen, die naive Vorstellung von der objektiven Realität der Sinnesempfindungen ganz und gar fallen zu lassen; denn sobald wir die Empfindung als ein lediglich psychisches Produkt betrachten, kann es nicht mehr auffällig erscheinen, dafs verschiedene Subjekte von dem gleichen Gegenstande verschiedene Empfindungen haben.

Die Untersuchungen über die äufseren Ursachen der Empfindungen machen uns aber weiter noch mit der sehr merkwürdigen und für unsere Zwecke höchst bedeutungsvollen Thatsache bekannt, dafs verschiedene Reize, die auf dasselbe Sinnesorgan einwirken, die gleichen Empfindungen, und ein und derselbe Reiz, der auf verschiedene Sinne wirkt, verschiedene Empfindungen hervorzubringen vermag. So werden z. B. Lichtempfindungen nicht nur durch den adäquaten Reiz

von Ätherschwingungen, sondern auch durch mechanische und elektrische Reize ausgelöst; ein Druck auf den Augapfel, die Durchschneidung des Sehnerven bringt ebensogut Lichterscheinungen hervor, wie die Einwirkung des galvanischen Stromes. Zu gleicher Zeit ist der letztere aber auch im stande, Gehörsempfindungen zu erzeugen, wenn er auf das Ohr wirkt, und im Munde die Empfindung eines säuerlichen Geschmackes anzuregen. Diesen Thatsachen gegenüber läfst sich der naive Realismus wirklich nicht mehr aufrecht erhalten. Wenn man Sonne, Mond und Sterne für Träger des Lichtes hält, so ist das sehr natürlich; aber den drückenden Finger oder den elektrischen Strom kann man unmöglich zu einem leuchtenden Gegenstand machen wollen. Ebensowenig hat es Sinn, Gehörs- und Geschmacksempfindungen in den elektrischen Strom selbst zu verlegen. Demnach gelangen wir wiederum zu dem Resultate, dafs die Empfindungen nicht an den äufseren Gegenständen haften können; die äufseren Dinge haben nur die Fähigkeit, durch gewisse Wirkungen, die sie auf uns ausüben, der Seele den Anlafs zur spontanen Erzeugung von Empfindungen zu geben; irgend eine andere Annahme über das Verhältnis von Gegenstand und Empfindung ist weder an sich notwendig, noch angesichts der Thatsachen auch nur möglich. Denn nur mit Hülfe von Voraussetzungen, die sich von selbst verbieten, könnte man die eben besprochenen Erscheinungen mit der Vorstellung von der objektiven Realität der Empfindungen in Einklang bringen.

Endlich aber — und das ist der in letzter Instanz entscheidende Grund — versteht man überhaupt nicht, was Sinnesqualitäten sein sollen, die nicht empfunden werden. Wenn eine Farbe existieren will, so mufs sie gesehen, und ein Ton zu dem gleichen Zwecke gehört werden; eine Farbe aber, die niemand sieht, und ein Ton, den niemand hört, sind unvorstellbare Dinge. Man kann sich wohl denken, dafs aufser uns eine Welt der Dinge existiert, die auch abgesehen von unserer Vorstellung da ist. Von den sinnlichen Prädikaten der Dinge aber läfst sich die gleiche Behauptung nicht auf-

stellen; man braucht sich nur etwas in das Problem zu vertiefen, um einzusehen, dafs sich mit der Annahme der objektiven Realität dieser Prädikate kein vollkommen deutlicher Sinn mehr verbinden läfst; alles weist eben auf ihre psychische Natur, auf den Umstand hin, dafs sie zu ihrer Existenz einer Seele bedürfen, die sie empfindet, und ohne welche sie nichts sind. Erst mit der Entfaltung seelischen Lebens beginnt die Welt zu tönen und klingen, zu leuchten und duften; an sich selbst aber ist die Aufsenwelt für den Standpunkt des naturwissenschaftlichen Realismus eine Summe von materiellen, vielfältig bewegten Körpern, die untereinander zwar mannigfache Wirkungen austauschen, aber all' des sinnlichen Schmuckes entbehren, welcher die empfindenden Wesen erfreut.

Dafs wir aber unsere Empfindungen trotz ihrer unleugbaren Subjektivität in die äufseren Dinge projizieren, beruht auf Gründen, die wir erst im nächsten Kapitel werden kennen lernen. Hier möge nur noch einmal daran erinnert werden, dafs es mit dieser Projektion für den empirischen Standpunkt seine volle Richtigkeit hat. Man würde, wie gesagt, die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen sehr falsch auffassen, wenn man sie dahin verstehen wollte, dafs unsere Seele selbst es wäre, die leuchtete und tönte. Die Empfindungen haften vielmehr nach wie vor an den Objekten. Wenn wir trotzdem ihre Subjektivität behaupten, so hat das nur den Sinn, dafs erst das empfindende Subjekt die Dinge mit ihnen umkleidet; dabei bleiben es aber immer die Gegenstände selbst, die von der Seele mit den sinnlichen Eigenschaften ausgestattet werden. Freilich ist das höchst merkwürdig und vom Standpunkte des naturwissenschaftlichen Realismus aus unerklärbar; deshalb dürfen wir aber die Thatsache selbst nicht in Abrede stellen.

Der naturwissenschaftliche Realismus bezeichnet demnach gegenüber dem naiven Realismus einen unleugbaren erkenntnistheoretischen Fortschritt; dennoch bleibt er inkonsequenterweise auf halbem Wege stehen. Die Realität der räumlichen, zeitlichen und materiellen Prädikate der Dinge nimmt er

nämlich als eine ausgemachte und nicht zu bezweifelnde Sache hin; er unterscheidet nicht zwischen unserer Vorstellung dieser Prädikate und ihrer Existenz aufser der Vorstellung, sondern glaubt Raum, Zeit und Materie so wahrzunehmen, wie sie an sich selbst existieren. Sonach huldigt er in dieser Beziehung naiv-realistischen Anschauungen. Zwar giebt es Denker, die wie Locke und Malebranche zwischen dem Dinge und seiner Vorstellung einen mehr oder minder deutlichen Unterschied machen und sich infolge dessen von dem Boden des naturwissenschaftlichen Realismus zu entfernen beginnen; auch finden sich in der Gegenwart gewifs Naturforscher, die von dem subjektiven Charakter des äufseren Raumes, wie er uns in der Erfahrung gegeben ist, überzeugt sind. Aber die grofse Mehrzahl der Anhänger der Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen ist in der Meinung befangen, dafs die nichtsinnlichen Prädikate der Dinge, so wie wir sie wahrnehmen, auch an sich selbst existieren. Deshalb wird auch die Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen von Raum und Zeit von diesem Standpunkte aus noch gar nicht aufgeworfen, oder doch nur in einer Weise beantwortet, die nicht als eine Lösung des Problems gelten kann; man fährt fort, die äufsere Existenz von Raum und Zeit trotz der Überwindung des ersten erkenntnistheoretischen Standpunktes und trotz der damit gewonnenen Erfahrungen nach wie vor für den genügenden Grund ihrer Wahrnehmung zu halten. Jedenfalls ist es eine nicht zutreffende Charakteristik der naturwissenschaftlichen Weltanschauung, wenn man dieselbe als transscendentalen Realismus bezeichnet, wie es E. v. Hartmann thut (Philosophie des Unbewufsten in den späteren Auflagen, Nachträge zur Phänomenologie, Anmerk. zu S. 287); denn die Naturwissenschaft ist im allgemeinen weit davon entfernt, den subjektiven Ursprung von Raum und Zeit zuzugeben. So lange das aber nicht geschieht, kann auch von einem transscendentalen Realismus noch keine Rede sein.

Die Probleme, welche der naturwissenschaftliche Realismus sonach stehen läfst, enthalten aber diejenigen Momente in sich,

welche notwendigerweise zu seiner völligen Überwindung führen müssen. Die Frage nach dem Ursprunge von Raum und Zeit kann bei einer wirklich in das Wesen der Sache eindringenden Erörterung nur in einem Sinne gelöst werden, der den naturwissenschaftlichen Realismus aufhebt. Denn während dieser Raum und Zeit, wie sie in der Erfahrung gegeben sind, für etwas absolut Reales hält, führt eine tiefere Betrachtung unvermeidlich zu der Überzeugung, daſs der empirische Raum und die empirische Zeit Vorstellungen sind, die aus dem Subjekt entspringen und deshalb auch nur subjektive Realität besitzen.

Wir stehen unmittelbar vor der Aufgabe, die Richtigkeit dieser Behauptung zunächst in Bezug auf den Raum nachzuweisen; damit treten wir zugleich in den Zusammenhang derjenigen Untersuchungen ein, deren gemeinschaftlicher Zweck die in den nächsten vier Kapiteln zu liefernde Begründung des transscendentalen Idealismus ist.

Fünftes Kapitel.

Die Apriorität des Raumes.

Während die Frage nach dem metaphysischen Wesen des Raumes von alters her ein Gegenstand des philosophischen Nachdenkens gewesen war, unterliefs man es bis auf Kant fast gänzlich, die Entstehung unserer Raumesvorstellung zu untersuchen. Man begnügte sich wesentlich damit, die Thatsache der Existenz des Raumes als hinreichenden Grund für unsere Anschauung desselben Raumes anzusehen. Der Raum war da und konnte eben deshalb auch wahrgenommen werden. Stellte man ja noch etwas weitere Betrachtungen an, so kam man in der Regel zu dem Resultate, der Raum sei eine aus der Erfahrung, aus der Wahrnehmung äufserer Gegenstände abstrahierte Vorstellung. Dem entgegen lehrte nun Kant die Apriorität des Raumes, d. h. den alle äufsere Wahrnehmung erst ermöglichenden Ursprung der Raumesvorstellung aus dem Inneren des Subjekts, welches das Vermögen der Raumanschauung ganz unabhängig von der Erfahrung, a priori besitzt. Diese durchaus neue und originelle Kantische Lehre hat aber keineswegs diejenige allgemeine Anerkennung gefunden, welche sie nach unserer Meinung ohne Zweifel verdient. Man braucht nur eine gröfsere Anzahl psychologischer und mit unserer

Frage sich beschäftigender naturwissenschaftlicher Schriften der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit zu durchblättern, um zu sehen, dafs von der Mehrzahl der Forscher die Entstehung der Raumesanschauung aus der Erfahrung in irgend einem Sinne behauptet wird. In scharfem und bewufstem Gegensatze zu derartigen Ansichten soll nun im folgenden die Richtigkeit der Aprioritätslehre eingehend dargethan und gezeigt werden, dafs die dagegen erhobenen Einwendungen in der Hauptsache durchaus unhaltbar und unzutreffend sind. Um jedoch in einer so wichtigen Angelegenheit nichts zu versäumen, was geeignet sein kann, die Verständigung zu erleichtern, wollen wir uns zunächst den Begriff der Apriorität in Rücksicht auf die Vorstellung des Raumes ganz klar zu machen suchen.

I. Die Bedeutung der Apriorität des Raumes.

Wenn man behauptet, die Raumesanschauung habe einen apriorischen Ursprung, so läfst sich diese Behauptung in einem doppelten, einem engeren und einem weiteren Sinne verstehen. Im weiteren Sinne bedeutet der Ausdruck Apriorität der Raumesvorstellung nichts anderes als den Ursprung derselben aus dem Innern, der „Seele“ [1]) des wahrnehmenden Subjekts; dabei bleibt es zunächst noch ganz unausgemacht, wie man sich den subjektiven Ursprung der Raumesanschauung des näheren denken will. Sobald man nur den objektiven Ursprung der Vorstellung des Raumes aus der Wahrnehmung von äufseren Gegenständen in Abrede stellt und die äufsere Wahrnehmung selbst nur durch einen subjektiven Ursprung des Raumes erklärlich findet, ist man auch Anhänger der Apriorität im weiteren Sinne. Unter Voraussetzung dieses Sinnes würden auch Männer wie Herbart und Wundt als Vertreter

[1]) Der Ausdruck „Seele“ wird hier nur so verstanden, dafs er dasjenige Prinzip in uns bezeichnet, welches der Träger der psychischen Erscheinungen ist, welches empfindet, wahrnimmt, vorstellt u. s. w.; eine bestimmte metaphysische Ansicht über das Wesen der Seele soll damit nicht ausgesprochen werden.

der Apriorität zu gelten haben, obwohl sie dieselbe ausdrücklich bestreiten; denn beide geben ja den subjektiven Ursprung der Raumesvorstellung mit deutlichen Worten zu[1]). Es ist eben in dem weiteren Sinne a priori gleichbedeutend mit ab interiori; was ab interiori, aus dem Subjekt stammt, kann natürlich nicht aus dem Objekt, von äufseren Gegenständen stammen; dieser äufsere, objektive Ursprung aber war es gerade, den Kant von der Vorstellung des Raumes in Abrede stellte; und wenn er statt dessen ihren subjektiven Ursprung a priori annimmt, so ist damit zunächst weiter gar nichts als die Unmöglichkeit des äufseren Ursprungs behauptet, an dessen Stelle dann natürlicherweise der Ursprung aus dem Subjekt treten muss.

Wenn nun aber Herbart und Wundt trotz der Konzession des subjektiven Ursprungs der Raumesvorstellung doch die Apriorität derselben bekämpfen, so geschieht es, weil der Ausdruck a priori noch in einem engeren Sinne verstanden werden kann. Dieser engere Sinn tritt dann ein, wenn man die Unmöglichkeit einer Ableitung der Raumesanschauung aus anderweitigen psychischen Prozessen, aus irgend welchen Kombinationen und Komplikationen von unräumlichen Empfindungen behauptet. Eine solche Ableitung versuchen nun gerade Herbart, Wundt und viele andere Psychologen und Physiologen. Nach ihrer Ansicht findet eine allmähliche Entwickelung und Ausbildung der Raumesanschauung auf der Grundlage bestimmter Empfindungsprozesse statt, die ursprünglich noch einen unräumlichen Charakter tragen sollen. Die Raumesanschauung geht daher nicht als ein in der Hauptsache bereits fertig gegebenes Vermögen vor aller Erfahrung vorher, sondern entsteht im Gegenteile erst aus gewissen Erfahrungen über die Prozesse unseres Empfindens. Wenn nun a priori soviel bedeuten soll, als von aller Erfahrung überhaupt unabhängig, so ist klar, dafs die eben gekennzeichnete Theorie vom Ur-

---

[1]) Vgl. Herbart, Psychologie als Wissenschaft, § 109 u. 110, S. W. B. VI, S. 115 ff. — Wundt, Logik I, 1. Aufl. S. 437 ff.

sprunge der Raumesvorstellung allerdings die Apriorität nicht anerkennt und mit Recht als deren Gegnerin auftreten darf. Deshalb stimmt sie mit der Kantischen Lehre aber doch immer noch in dem Punkte überein, dafs sie im Gegensatze zur gewöhnlichen Anschauung den Raum aus dem Subjekte entspringen läfst; und auf diesen Punkt, der auch bei Kant durchaus die Hauptsache ist, kommt zunächst alles an, da es sich in erster Linie um die Entscheidung zwischen objektivem und subjektivem Ursprung der Raumesvorstellung handelt.

Freilich befinden sich nun andererseits diejenigen Denker, welche eine Ableitung der Raumesvorstellung aus Empfindungsprozessen versuchen, darin ganz im Recht, dafs sie sich in Gegensatz zu Kant stellen. Denn dieser behauptet allerdings, dafs uns das Vermögen der Raumanschauung vor aller Erfahrung gegeben sei, und leugnet ausdrücklich die Möglichkeit einer Erklärung der Thatsache, dafs wir überhaupt die Anschauungsform des Raumes besitzen; so sagt er z. B. in der Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre[1]), dafs kein Mensch im stande sei, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äufsere Anschauung, nämlich die des Raumes, möglich sei. Hier liegt also ein scharfer Gegensatz zu den psychologischen Theorien über die Ausbildung der Raumesvorstellung ohne Zweifel vor. Immerhin bleibt noch die Frage offen, wie Kant sich zu diesen Theorien gestellt haben würde, wenn er sie bereits gekannt hätte; denn sicherlich ist es etwas anderes, ob ich die Unmöglichkeit einer Ableitung der Raumesanschauung von vornherein behaupte, ehe ich bestimmte Versuche einer solchen Ableitung kennen gelernt habe, oder ob ich die gleiche Behauptung gegenüber den thatsächlichen Theorien festhalte.

Nun glaube ich allerdings annehmen zu dürfen, dafs Kant

---

[1]) S. W. von Rosenkranz und Schubert, Bd. II, S. 313; Kr. d. r. V., hrsg. v. Kehrbach, S. 330; im folgenden zitiere ich Kant, wo nichts anderes bemerkt ist, nach der Ausgabe von Rosenkranz.

die später aufgestellten psychologischen Theorien über den Ursprung der Raumesvorstellung sicher verworfen haben würde; aber nicht deshalb, weil sie von vornherein zu seiner Lehre von der Apriorität des Raumes in einem unversöhnlichen Gegensatz ständen, sondern weil sie für jede schärfere Betrachtung als vergebliche Bemühungen sich ausweisen; es ist eben, wie im folgenden näher gezeigt werden soll, ein ganz hoffnungsloses Unternehmen, den Raum aus irgend welchen Empfindungsprozessen entstehen lassen zu wollen, wenn man ihn nicht schon heimlicherweise in die Empfindungen selbst mit hineingelegt hat.

Mit der Behauptung eines apriorischen Ursprunges der Raumesvorstellung in diesem engeren Sinne soll nun aber keineswegs die Meinung ausgesprochen werden, „dafs der unendliche, nach drei Richtungen ausgedehnte Raum von selbst ein immerwährender Gegenstand unseres Bewufstseins sei, den wir etwa seit unserer Geburt in Gedanken anstierten, begierig, ihn mit Bildern zu füllen.“ (Lotze, Medicin. Psychol. S. 335.) Im Gegenteil gelangt das Vermögen der Raumesanschauung erst mit und durch die Empfindung zur Thätigkeit; das ist auch Kants klar formulierte Ansicht[1]). Nur bringt die Empfindung den Raum nicht hervor, sondern bildet allein den Anlafs, bei dessen Gelegenheit unsere Fähigkeit zur Erzeugung der Raumesvorstellung zuerst in Funktion tritt; es ist für Kant und mit ihm für uns ebenso gewifs, dafs wir ohne Empfindungen nie zur Anschauung des Raumes gelangen würden, als dafs die Empfindungen als solche nimmermehr im stande sind, aus sich selbst den Raum hervorzubringen. Dafs aber unsere Raumesanschauung der Anregung durch die Empfindung bedarf, ist ebensowenig ein Beweis gegen ihre Apriorität, als ein Beweis für den objektiven Ursprung und Charakter unserer

---

[1]) Man vergleiche z. B. den Eingang der transsc. Ästhetik und die ersten Sätze der Einleitung zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V.; ferner den Schlufssatz von sectio III der Abhandlung „De forma et principiis etc.“ und aus der Schrift gegen Eberhard die Stelle gegen Ende des ersten Abschnitts, S. W. I, 444—446.

Sinnesempfindungen in der Thatsache liegt, dafs ihr Eintritt eine Wirkung auf unsere Sinnesorgane voraussetzt.

Mit der Apriorität des Raumes ist ferner nicht behauptet, dafs auch alle Gegenstände im Raume a priori gegeben seien. Vielmehr lernen wir diese erst durch Erfahrung kennen, wie auch Kant überall lehrt; und zwar wissen wir nur durch Erfahrung allein von dem Vorhandensein von Gegenständen überhaupt, wie von deren bestimmter räumlicher Beschaffenheit. Dafs der eine Körper eine kugelförmige, der andere die Gestalt eines Würfels hat, dafs der eine einen Meter, der andere eine Meile von mir entfernt ist, kann ich schlechterdings nicht a priori erkennen. Wohl aber weifs ich a priori, dafs alles, was ich mit Hülfe des Gesichts- oder Tastsinnes soll wahrnehmen können, ein Gegenstand im Raume und von bestimmter Gröfse, Gestalt, Entfernung sein mufs. Auch die Fähigkeit, die Gegenstände im Raume nach ihrer richtigen Lage, Entfernung und Gröfse zu erkennen, ist noch kein apriorisches Besitztum unseres Geistes, weil die Fähigkeit der Raumesanschauung ein solches ist. Vielmehr kann die Raumesanschauung überhaupt sehr wohl a priori gegeben und dennoch die Fähigkeit der richtigen Einordnung der einzelnen Gegenstände in den Raum ein allmählich zu stande gekommenes Produkt der Erfahrung sein. Die Notwendigkeit der Erlernung der richtigen räumlichen Wahrnehmung im einzelnen, falls sie besteht, ist also wiederum kein Beweis gegen die Apriorität, wie vielfach fälschlich angenommen wird. Beide Fragen müssen durchaus reinlich getrennt werden, wenn man nicht von vornherein bei der Untersuchung des Ursprungs der Raumesvorstellung auf einen falschen Weg geraten will[1]).

[1]) Kant hat die Frage nach der richtigen Anordnung unserer räumlichen Wahrnehmungen im einzelnen überhaupt gar nicht berührt; aber daraus folgt nicht, dafs er diese Frage mit seiner Lehre von der Apriorität der Raumesanschauung zugleich im Sinne des Aprioriamus beantwortet zu haben glaubte; vielmehr wird die richtige Meinung die sein, dafs er das hier noch vorliegende Problem ganz übersehen oder sich mit ihm doch nicht genauer beschäftigt hat.

Endlich wird es zur Beseitigung etwaiger Mifsverständnisse nicht unzweckmäfsig sein, von vornherein darauf aufmerksam zu machen, dafs der Raum, dessen subjektiver Ursprung nachgewiesen werden soll, nicht etwa in irgend einem räumlichen Sinne sich in uns befindet. Im Gegenteil ist der aus dem Subjekt entspringende Raum derjenige, welchen wir um uns und aufser uns wahrnehmen. Nicht von irgend welcher phantasie- oder gedächtnismäfsigen Vorstellung des Raumes, sondern von dem sich in unendliche Fernen erstreckenden äufseren Raume, in dem wir und alle von uns wahrgenommenen Dinge sich befinden, soll der subjektive Ursprung behauptet werden. Es handelt sich für uns auch keineswegs um den Unterschied zwischen wirklichem Raume und Wahrnehmungsraum in dem Sinne, dafs man unter dem letzteren einen Raum versteht, von dem uns die Anschauung nur scheinbare Gröfsenverhältnisse zeigt, deren Dimensionen von dem Standpunkt des Beobachters abhängig sind. So kann man z. B. den Raum, den wir aus weiter Entfernung zwischen zwei Gegenständen wahrnehmen, als scheinbaren und denselben Raum, aus nächster Nähe gesehen, als wirklichen Raum bezeichnen. Für unsere erkenntnistheoretische Betrachtung ist aber auch der in diesem Sinne wirkliche Raum etwas rein Subjektives, ein Erzeugnis unserer eigenen Anschauung. Wenn wir daher den apriorischen Ursprung der Raumesvorstellung behaupten, so heifst das zugleich, dafs wir den Raum unserer Wahrnehmung in allen seinen Teilen für ein Gebilde von ausschliefslich subjektiver Realität erklären. Aufser uns aber vermag dieser subjektive Raum deshalb zu sein, weil wir ihn durch den Akt des Anschauens selbst aus uns hinausschauen.

Soviel zur Verständigung über den Begriff der Apriorität des Raumes. Indem wir uns nunmehr anschicken, den aprioriischen Ursprung des Raumes thatsächlich zu beweisen, ist es unsere erste Aufgabe, deutlich zu zeigen, dafs der Raum, den wir aufser uns wahrnehmen, eine von dem Subjekt erzeugte und nicht von äufseren Wahrnehmungen abstrahierte Vorstellung eines an sich selbst existierenden Etwas ist; diesen

Ausführungen werden wir eine eingehende Apologie der Kantischen Begründung der Apriorität des Raumes und seiner Auffassung vom Wesen der geometrischen Wahrheiten folgen lassen, um hierauf erst eine ausdrückliche Widerlegung der psychologischen Raumtheorien zu geben; den Schluſs unserer Auseinandersetzungen sollen dann noch einige Betrachtungen über die Lokalisation der Empfindungen bilden.

II. Der subjektive Ursprung der Raumesvorstellung.

Wenn es sich um die Frage nach der Entstehung der Raumanschauung handelt, so liegt für das naive Bewuſstsein nichts näher als die Meinung, die Vorstellung des Raumes entspringe ganz einfach aus der Wahrnehmung von äuſseren Gegenständen, deren räumliche Prädikate durch einen Abstraktionsprozeſs isoliert, mit den Vorstellungen über die Entfernung der Gegenstände voneinander vereinigt und so zu dem Begriff des Gesamtraumes verbunden würden. Jedoch liegt diese Meinung nicht nur sehr nahe, sondern enthält ohne Zweifel auch einen ganz richtigen Gedanken in sich, den wir hier hervorheben müssen, um einen oft gehörten Einwand gegen die Aprioritätslehre von vornherein zu beseitigen. Denn indem wir anerkennen, was an der gewöhnlichen Meinung richtig ist, zeigen wir damit zugleich, daſs sie das eigentliche Problem ganz übersieht.

Die Vorstellung des Raumes mag einen Ursprung haben, welchen sie will, so kann doch für eine vorurteilslose Betrachtung kein Zweifel daran bestehen, daſs es der Erfahrung und zwar der äuſseren Wahrnehmung bedarf, wenn das Vorhandensein eines Raumes von uns erkannt werden soll. Ohne die Wahrnehmung von äuſseren Gegenständen würden wir von einem Raume überhaupt nichts wissen, und insofern läſst sich auch behaupten, daſs der Begriff des Raumes aus der Erfahrung entspringt. Wir bemerken auſser uns Dinge, die alle das Prädikat der Ausgedehntheit besitzen, und nehmen zwischen den Dingen bestimmte Entfernungen, eine von Gegen-

ständen scheinbar nicht erfüllte Ausdehnung wahr. Diese Ausdehnung ist aber die gleiche, welche auch die Dinge selbst in sich aufnimmt. Denn die letzteren müssen noch von dem Orte unterschieden werden, an dem sie sich befinden, aber nicht immer befinden müssen. Vermöge der Bewegung sind sie im stande, ihre Plätze zu verlassen; da, wo ich soeben noch einen Gegenstand bemerkt habe, finde ich im nächsten Augenblicke vielleicht nichts mehr als die bloſse Ausdehnung. Daraus ergiebt sich ohne weiteres die Unabhängigkeit der letzteren von den in ihr befindlichen Dingen; die Ausdehnung des Dinges ist zu unterscheiden von der Ausdehnung des Ortes, den es augenblicklich einnimmt. Indem nun diese reine Ausdehnung bei allem Wechsel der ausgedehnten Gegenstände in ganz gleicher Weise bestehen bleibt, bildet sich ohne Schwierigkeit der Begriff eines von den Dingen unterschiedenen Raumes, dessen Vorstellung sich dann in sehr einfacher Weise von den Dingen, die für seine Wahrnehmung allerdings unentbehrlich sind, loslösen und für sich festhalten läſst. So ungefähr gewinnen wir zuerst die Vorstellung des Raumes, die ohne Zweifel nach der gegebenen Schilderung als Resultat einer Art von Abstraktionsverfahren bezeichnet werden kann. Diese ursprüngliche Vorstellung genügt nun freilich noch nicht den Anforderungen, die an den völlig durch- und ausgebildeten Begriff des Raumes zu stellen sind. Dazu ist weiteres Nachdenken erforderlich. Genauere Analyse zeigt uns bald, daſs dieser Raum nirgends Grenzen hat; denn sobald wir solche annehmen wollen, erhebt sich sofort die Frage nach dem jenseits der Grenzen befindlichen Gebiete; das kann jedoch wiederum nur der Raum sein, wie eine einfache Betrachtung einem jeden lehrt. Sonach entsteht die Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes. Vermöge anderweitiger Überlegungen bringen wir uns den Unterschied der sogenannten Dimensionen zum Bewuſstsein; Höhe, Breite und Tiefe sind das System der Richtungsunterschiede, welches überall im Raume in gleicher Weise gilt; neben diesen drei Dimensionen kann es andere nicht noch geben. Durch fortgesetzte Analyse lassen

sich in ähnlicher Weise auch die übrigen Eigenschaften des Raumes feststellen, deren vollständige Fixierung die Aufgabe einer besonderen Wissenschaft, der Geometrie, ist. So weit sich diese aber auch in ihren Abstraktionen von den Begriffen des gewöhnlichen Bewufstseins entfernen mag, so führt sie in ihren Grundlagen doch immer auf die ursprüngliche Vorstellung des Raumes zurück, wie sie sich bereits bei dem ungebildeten Menschen findet; und umgekehrt ist es auch ein ganz gerader Weg, der uns von dem zuerst durch Abstraktion gewonnenen Begriffe des Raumes allmählich bis zu den höchsten Wahrheiten der Geometrie gelangen läfst.

Somit scheint sich alles in der schönsten Ordnung zu befinden; der Raum ist nichts anderes als ein durch Abstraktion gewonnener Erfahrungsbegriff und die Geometrie eine empirische Wissenschaft, deren Sätzen keineswegs eine apodiktische Gewifsheit, sondern nur eine sehr hohe, durch Induktion ermittelte Wahrscheinlichkeit zukommt. In der That würde hiergegen nichts einzuwenden sein, wenn in der vorstehenden Argumentation nicht gerade der Punkt übersehen worden wäre, auf den alles ankommt. Damit nämlich der Abstraktionsprozefs, durch den wir zuerst ohne Zweifel den Raum von den in ihm befindlichen Gegenständen unterscheiden lernen, überhaupt möglich werde, ist unleugbar die Wahrnehmung äufserer Gegenstände erforderlich; sind mir solche Gegenstände einmal in der Wahrnehmung gegeben, so kann ich sicherlich — und gewifs geschieht dies auch in Wirklichkeit — die Vorstellung des Raumes durch das geschilderte Abstraktionsverfahren bilden; wie aber äufsere Wahrnehmung selbst möglich sei, wird damit schlechterdings nicht erklärt. Das aber ist gerade das Problem, um dessen Lösung es sich handelt. Wenn man den Raum aus äufseren Wahrnehmungen entspringen läfst, so übersieht man völlig, dafs diese äufseren Wahrnehmungen, wie wir bis zur Evidenz beweisen werden, bereits den Raum, oder vielmehr die Vorstellung des Raumes voraussetzen; denn nur dann kann ich offenbar äufsere Wahrnehmungen haben, wenn

die Raumesanschauung wenigstens in ihren Elementen mir bereits gegeben ist. Diese ganze empiristische Argumentation also, welche man gegen die Aprioritätslehre geltend macht, beruht auf einer groben Petitio Principii, die man nur deshalb nicht als solche erkennt, weil das eigentliche Problem allerdings für das gewöhnliche Bewufstsein zu tief verborgen liegt. Es ist eben nichts natürlicher, als die äufsere Wahrnehmung für etwas ganz Selbstverständliches und ihre Möglichkeit für keiner Erklärung bedürftig zu halten.

Deshalb aber wird man noch lange nicht entschuldigt, wenn man glaubt, mit einem Gedankengange, wie wir ihn im Vorstehenden entwickelt haben, die Kantische Lehre widerlegen zu können; man sollte doch einem so grofsen Denker gegenüber etwas vorsichtig sein, und sich, ehe man ihn in einem so wichtigen Punkte kritisiert, die Frage vorlegen, ob er nicht selbst zu der doch ziemlich einfachen Betrachtung fähig gewesen sei, welche den Raum als Abstraktionsprodukt erscheinen läfst. Man braucht auch nur die Kritik der reinen Vernunft aufmerksam zu studieren, um zu erkennen, dafs diese Frage offenbar im bejahenden Sinne zu beantworten ist. Mit ganz deutlichen Worten giebt Kant die Möglichkeit zu, den „Begriff" des Raumes aus der Erfahrung zu abstrahieren; so findet sich in der Besprechung des Kausalitätsprinzipes [1]) folgender Satz: „Es gehet aber hiermit" (mit der Kausalität) so, wie mit andern reinen Vorstellungen a priori, (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten". Hier ist mit völliger Klarheit einerseits die Berechtigung anerkannt, den Raum als einen durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnenen Begriff ansehen zu dürfen, und andererseits der Punkt deutlich hervorgehoben, um dessentwillen der Raum dennoch als eine Vorstellung a priori betrachtet werden mufs. Weil er nämlich überhaupt erst die Erfahrung,

[1]) S. W. II, 167; Kehrbach, S. 186.

genauer die äufsere Erfahrung, die Wahrnehmung von äufseren Gegenständen möglich macht, deshalb mufs der Raum als eine Vorstellung a priori gelten, die zwar hinterher wieder aus äufseren Wahrnehmungen von uns abstrahiert, aber durch dieselben nimmermehr ursprünglich erzeugt werden kann. Dafs dies nun in der That sich so verhält, dafs äufsere Wahrnehmungen sich nur durch die Annahme eines subjektiven, apriorischen Ursprunges der Raumesvorstellung erklären lassen, haben wir nunmehr in eingehender Begründung zu beweisen. Wenn dabei in erster Linie auf die Gesichtswahrnehmungen Rücksicht genommen wird, so entspricht das durchaus der hervorragenden Bedeutung des Gesichtssinnes für die räumlichen Anschauungen; deshalb aber werden die anderen Sinne und speziell der Tastsinn keineswegs vernachlässigt, vielmehr so weit in Betracht gezogen werden, als es zur gründlichen Widerlegung der empiristischen Theorien notwendig ist.

Für eine richtige erkenntnistheoretische Grundanschauung ergiebt sich nun die Apriorität[1]) der Raumesvorstellung eigentlich schon aus ganz allgemeinen Erwägungen. Wenn, wie wir früher bereits deutlich zu machen suchten, die Dinge an sich selbst unmittelbar nicht wahrgenommen werden können, die Wahrnehmungsgegenstände aber räumliche Ausdehnung besitzen, so mufs das notwendigerweise eine subjektive und kann nicht mehr eine objektive Ausdehnung sein. Ebensowenig aber kann der Raum, in welchem wir die ausgedehnten Gegenstände wahrnehmen, für etwas unabhängig von uns, an sich selbst Existierendes gelten; denn auch er gelangt ja zu unserer wenigstens indirekten Wahrnehmung, indem wir die Dinge in bestimmten Entfernungen voneinander, wie von uns selbst sehen. Wäre nun z. B. die Entfernung zwischen mir und einem bestimmten Gegenstande aufser mir etwas Objektives, ein Teil eines an sich selbst existierenden Raumes, so würde kein hinreichender Grund anzugeben sein,

[1]) Ich gebrauche den Ausdruck „Apriorität“ hier und auch noch ferner nach Kants Vorgang zunächst in dem oben festgestellten weiteren Sinne.

weshalb wir nicht auch den am Ende der Entfernung gelegenen Gegenstand selbst, wie er an sich ist, unmittelbar sollten erkennen können. Die Vermittelung, welche wir glaubten annehmen zu müssen, wäre dann vollständig überflüssig. Ist sie das nun aber nicht und der Gegenstand an sich selbst nicht wahrnehmbar, so folgt umgekehrt, dafs es auch der Raum nicht sein kann, der sich doch ebenfalls aufser mir befindet; denn in Bezug auf seine Wahrnehmbarkeit besteht ganz die gleiche Schwierigkeit, wie in Bezug auf die Wahrnehmbarkeit der ihn erfüllenden Gegenstände.

Die Überzeugungskraft dieser allgemeinen Erwägungen wird jedoch, so grofs sie in der That auch ist, nur von denjenigen richtig gewürdigt werden, welche ihrerseits schon die Notwendigkeit der Annahme eines subjektiven Ursprungs der Raumesvorstellung wenigstens einigermafsen begriffen haben. Um jedoch auch anderen die Richtigkeit dieser Annahme einleuchtend zu machen, müssen wir noch weit tiefer und mehr in das Einzelne der Sache eindringen. Zur näheren Begründung vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Momente, welche überhaupt die Annahme einer bei der Wahrnehmung stattfindenden Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt notwendig machen. Ohne Zweifel ist für das Zustandekommen der äufseren Wahrnehmung zunächst zweierlei erforderlich: ein Subjekt, welches wahrnimmt, und ein Gegenstand, der wahrgenommen wird. Diese beiden Bedingungen bringen aber noch keine Wahrnehmung hervor. Denn wäre das blofse Dasein von Gegenständen einerseits, von einem wahrnehmenden Subjekt andererseits für die Wahrnehmung ausreichend, so müfsten wir notwendigerweise unterschiedslos alles Seiende überhaupt wahrnehmen. Das ist nun aber offenbar nicht der Fall; also sind noch weitere Bedingungen notwendig. Diese können jedoch nicht allein darin bestehen, dafs das Subjekt für seine Person zur Ausübung der Wahrnehmungsthätigkeit bereit und an derselben in keiner Weise behindert ist; zwar ist auch das unumgänglich notwendig. Aber doch genügt die blofse subjektive Bereitschaft, die Absicht wahr-

nehmen zu wollen noch keineswegs, um Wahrnehmungen hervorzurufen. Deshalb müssen auch von seiten des Objekts noch gewisse Bedingungen erfüllt sein. Worin anders aber sollen diese Bedingungen bestehen, als darin, daſs von den Gegenständen gewisse Wirkungen auf das Subjekt ausgeübt werden, die dann die Wahrnehmung veranlassen? Denn die Herstellung allein bestimmter Verhältnisse oder Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt, ohne reale Wirkungen, genügt durchaus nicht; zwar erscheint dem naiven Bewuſstsein auf Grund gewisser Erfahrungen nichts anderes als die richtige Lage des Objekts zum Subjekt für das Zustandekommen der Wahrnehmung erforderlich; aber eine etwas tiefere Überlegung zeigt, daſs die bloſse Lage nur insofern von Einfluſs auf den Wahrnehmungsakt ist, als sie eben die reale Einwirkung des Objekts auf das Subjekt gestattet. Sonst wäre es ganz unerklärlich, daſs bei gleichbleibender Lage des Gegenstandes und des wahrnehmenden Subjekts zu einander doch die Wahrnehmung bald stattfindet und bald nicht. Das Verschwinden der Objekte in der Dunkelheit bietet genügende Beispiele zum Beweis der Behauptung, daſs das rein formale Lageverhältnis als solches die Wahrnehmung nicht hervorbringt.

Es bleibt also nur die Annahme realer Einwirkungen übrig. Mit dieser Annahme fällt aber die vom naiven Realismus behauptete Möglichkeit einer unmittelbaren Erfassung der Gegenstände selbst, wie sie auſser uns existieren, für immer dahin. Denn den Vermittelungsvorgang etwa nur als den Anlaſs zu betrachten, bei dem eine auf das Ding an sich unmittelbar gerichtete Wahrnehmung hervorgerufen würde, geht durchaus nicht an. Eben das ist nicht verständlich, wie die Seele aus sich selbst herausgehen und die doch auſser ihr befindlichen Gegenstände in ihrer eigenen Realität erfassen soll; auch der vorausgesetzte Vorgang einer Einwirkung des Dinges auf das Subjekt macht eine Wahrnehmung von derartiger Beschaffenheit nicht begreiflich. Ebensowenig kann, wie wir früher schon bemerkt haben, etwa der Begriff einer Wirkung in die Ferne herangezogen werden, um die Schwierig-

keiten zu beseitigen, welche der „objektiven“ [1]) Wahrnehmung entgegenstehen. Zwar giebt es keine Gründe a priori, welche von vornherein den Gedanken ganz ausschlössen, dafs die Vermittelung zwischen Objekt und Subjekt sich als Beispiel einer vom Gegenstand ausgeübten Wirkung in die Ferne darstellen könnte, wenn auch die Thatsachen der Erfahrung einer derartigen Annahme widersprechen; auch dafs umgekehrt die Seele zu einer Wirkung in die Ferne befähigt sei, kann nicht als unmöglich betrachtet werden. Aber auch unter Voraussetzung einer seelischen Fernwirkung gelangt man nicht zu dem von dem naiven Realismus gewünschten Resultat. Denn wo zwei Gegenstände, sagen wir A und B, aus der Ferne auf einander wirken, da ist die Wirkung, welche A hervorbringt, eine Veränderung in B und umgekehrt die von B ausgeübte Wirkung eine Veränderung in A. Das Gleiche würde natürlich auch für unsern Fall gelten; die Wirkung des Gegenstandes auf die Seele würde sich auf eine in dieser vorgehende Veränderung beschränken; die umgekehrte Wirkung der Seele auf den Gegenstand auch nur in diesem irgend einen Vorgang veranlassen. Aber die Wahrnehmung eines an sich selbst aufser der Seele existierenden Gegenstandes bliebe deshalb nach wie vor unerklärt; die Wahrnehmung ist ja immer nur ein Vorgang im wahrnehmenden Subjekt, und die vorausgesetzte Fernwirkung des letzteren auf den Gegenstand hat nichts mit einer Wahrnehmung desselben zu thun. Um einen aufser ihr an sich selbst existierenden Gegenstand unmittelbar zu er-

---

[1]) Ich möchte hier bemerken, dafs ich die Ausdrücke Objekt und objektiv je nach Bedarf in verschiedener Bedeutung gebrauche; in der einen Bedeutung ist Objekt soviel als Ding an sich, z. B. immer da, wo ich von der Notwendigkeit einer Wirkung des Objekts auf das Subjekt für das Zustandekommen der Wahrnehmung rede; andererseits aber bezeichne ich mit dem Ausdruck Objekt auch den Wahrnehmungsgegenstand, die Erscheinung; zu Mifsdeutungen wird der doppelte Gebrauch wohl keinen Anlafs geben, da, wie ich glaube, im einzelnen kein Zweifel darüber sein kann, welche Bedeutung jedesmal gemeint ist.

fassen, müfste die Seele, wie schon angedeutet, mit ihrem eigenen Wahrnehmungsakte aus sich herausgehen, d. h. die Wahrnehmung müfste ein Vorgang sein, der zugleich in der Seele und auch aufser ihr stattfindet. Natürlich würde das ein handgreiflicher Widerspruch sein, der aber doch so lange unvermeidlich ist, als man, in naiv realistischen Vorstellungen befangen, von der Wahrnehmung verlangt, sie solle uns die Dinge selbst zeigen, wie sie aufser uns in ihrer eigenen Realität existieren. Hingegen verschwinden alle Widersprüche, sobald man die realistische Voraussetzung aufgiebt und den subjektiven Ursprung der Raumesvorstellung anerkennt; denn dafs wir in einem subjektiven, von uns selbst erzeugten und aus uns hinausgeschauten Raume Dinge da wahrnehmen, wo wir nicht sind, ist sehr wohl verständlich und jedenfalls kein Widerspruch mehr.

Der Begriff einer seelischen Fernwirkung kann also nur dann zur Erklärung der äufseren Wahrnehmung dienen, wenn es ein subjektiver Anschauungsraum ist, in welchem die Gegenstände unserer Wahrnehmung sich befinden; der Wahrnehmungstheorie des naiven Realismus hingegen vermag keine Annahme psychischer Fernwirkung eine Stütze zu bieten. Es wird das aus unserer weiteren Untersuchung noch deutlicher erhellen. Betrachten wir jetzt die die Wahrnehmung veranlassende Einwirkung des Gegenstandes auf das Subjekt noch etwas genauer, so steht erfahrungsmäfsig fest, dafs dieselbe durch vermittelnde Vorgänge, d. h. durch Bewegungen geschieht, welche durch den äufseren Raum erfolgen und schliefslich unsere Sinnesorgane treffen. Diese nehmen den äufseren Reiz auf und leiten ihn nach dem Gehirn, bis wohin der Bewegungsprozefs fortgepflanzt sein mufs, wenn Wahrnehmung stattfinden soll. Wie die hierbei in den Sinnesorganen, den leitenden Nerven und den Centralteilen des Gehirns sich abspielenden Prozesse im einzelnen zu denken, welche Kräfte als Ursachen der Bewegung thätig sind, ob wir es blofs mit physikalisch-chemischen Agentien, oder, wie wir zu glauben geneigt sind, mit besonderen Nervenkräften zu thun haben, braucht uns hier nicht

weiter zu interessieren. Worauf es ankommt, ist der Umstand, daſs es auf alle Fälle Bewegungsprozesse sind, welche die Wahrnehmung bedingen. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daſs überall da, wo nicht unmittelbare Berührung unserer Körperoberfläche mit dem Gegenstande eintritt, der Konnex zwischen beiden durch bestimmte Bewegungen hergestellt wird, die der Gegenstand in gewissen äuſseren Medien, wie Luft und Äther, wenn es einen solchen giebt, hervorruft. Nicht minder kann es als Erfahrungsthatsache gelten, daſs die Bewegungen in der äuſseren Natur bei ihrer Aufnahme durch das Sinnesorgan mannigfache Umwandlungen in ihrer Form erleiden; eine weitere Veränderung der Bewegungsform tritt dann im Sinnesnerven und schlieſslich wohl auch in den Centralteilen des Gehirnes ein; am Ende seiner Bahn ist der Bewegungsprozeſs jedenfalls völlig verschieden von denjenigen Gestaltungen, die er in der äuſseren Natur besaſs; von einer Ähnlichkeit vollends zwischen dem Gegenstande selbst und den schlieſslichen Gehirnbewegungen, die die Wahrnehmung veranlassen, kann schlechterdings keine Rede mehr sein. Das gilt auch dann, wenn der Gegenstand unmittelbar mit der Körperoberfläche in Berührung kommt, wie bei den Wahrnehmungen des Tast- und Geschmackssinns; auch in diesem Falle müssen die ursprünglichen Einwirkungen durch die sensiblen Nerven nach dem Gehirn geleitet werden; die Erregung aber der Gehirnnerven hat nichts mehr mit dem an der Körperoberfläche gemachten Eindruck und noch viel weniger mit dem Gegenstande selbst zu thun.

Unter so bewandten Umständen kann jedenfalls nicht davon gesprochen werden, daſs der Gegenstand selbst in unmittelbare Berührung mit der Seele trete, um so von dieser in seinem eigensten Wesen erfaſst zu werden. Vielmehr bleibt der Gegenstand als solcher der Seele völlig fremd und sendet nur Botschaft aus, um ihr sein Dasein kund zu thun. Wie aber auch sonst der Bote oder die Botschaft von dem Absender völlig verschieden ist, so besitzen auch die die Wahrnehmung veranlassenden Prozesse durchaus keine Ähn-

lichkeit mehr mit den Gegenständen, von denen sie ausgehen und verursacht werden. Die Lichtstrahlen, welche zu meinem Auge gelangen, können als Bewegungen eines wie immer zu denkenden Mediums mit dem in sich selbst beharrenden Gegenstande, der sie ausschickt, nicht mehr verglichen werden, wenn sie auch auf der Netzhaut ein Bild zeichnen, welches in seinen Umrissen eine richtige Kopie der Oberfläche des Gegenstandes, allerdings in umgekehrter Lage und verkleinertem Maßstabe, darstellt. Auch die Schallwellen, welche unser Ohr treffen, lassen schlechterdings keine Ähnlichkeit mehr mit den Vorgängen erkennen, durch welche sie erzeugt werden. Wie kann man da noch an dem naiven Vorurteil festhalten, es seien die Dinge selbst in ihrer von uns unabhängigen Beschaffenheit, welche wir wahrnähmen? Noch gründlicher aber wird das realistische Vorurteil durch die Betrachtung des physiologischen Reizungsprozesses zerstört, der nicht nur mit den Dingen außer uns, sondern auch mit den physikalischen Prozessen, welche ihn verursachen, keine Ähnlichkeit mehr hat.

Unter dem Druck dieser Argumente sieht man sich denn allerdings zur unwiderruflichen Aufgabe des naiv-realistischen Standpunktes gezwungen; aber der Einfluß desselben ist doch noch so stark, daß man zunächst gewöhnlich den Fehler begeht, den Irrtum des naiven Realismus einfach an einer andern als der ursprünglichen Stelle zu wiederholen. Zwar giebt man zu, daß der Gegenstand selbst nicht direkt wahrnehmbar sein kann; aber dafür glaubt man, nun um so sicherer in dem physiologischen Reizungsprozeß oder doch in irgend einem Teile desselben das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung zu haben. Namentlich bei der Theorie des Sehens hat man dieser Vorstellung vielfach gehuldigt und sich dadurch zu teilweise ganz unglaublichen Annahmen verleiten lassen. Das von den Lichtstrahlen auf der Netzhaut entworfene, umgekehrte und verkleinerte Bild von der Oberfläche der Gegenstände schien der Seele nahe genug gerückt zu sein, um als unmittelbares Wahrnehmungsobjekt gelten zu können; auch um seiner Ähnlichkeit mit den Gegenständen

willen bot es, wie man meinte, den ganz natürlichen Erklärungsgrund für die Wahrnehmung der letzteren dar. Freilich war man sich nicht einig darüber, wie das Netzhautbild selbst zur Wahrnehmung oder zu einer Einwirkung auf die Seele überhaupt gelangen sollte. Von der einen Seite glaubte man gewissermafsen, die Seele betrachte von einem hinter dem Auge gelegenen Orte aus, gleichsam als ein zweites Auge, das auf der Netzhaut entworfene Bild und konstruiere sich aus demselben die aufser dem Leibe vorhandenen Gegenstände; zu dem Zwecke mufste sie dann die eigentlich der Netzhaut angehörigen Empfindungen nach aufsen und zwar in einer zum Netzhautbilde umgekehrten Lage „projizieren“ [1]). Im Gegensatze zu dieser Anschauung behauptete der grofse Physiolog Johannes Müller, die Netzhaut, welche in Wahrheit sehr viel gröfser zu denken sei, als sie uns erscheint, empfände sich selbst und damit zugleich die auf ihr gemachten Eindrücke; hieraus zog er dann die ganz richtige Konsequenz, dafs wir in Wahrheit alles verkehrt sähen und dies Verhältnis nur deshalb uns nicht zum Bewufstsein käme, weil bei seiner allgemeinen Geltung ein Widerspruch der Wahrnehmungen unter einander nicht stattfinden könne [2]). Aber weder die eine noch die andere Theorie hält eine scharfe erkenntnistheoretische Prüfung aus. Zunächst kann es unseres Erachtens gar keinem Zweifel unterliegen, dafs von einer Wahrnehmung des Netzhautbildes, von einer Selbstempfindung der Netzhaut keine Rede sein darf. Was wir wahrnehmen, sind in der That Gegenstände aufser uns und nicht Empfindungen im Sinnesorgan oder vielmehr Eindrücke auf dasselbe. Von dem Netzhautbilde weifs nur die Physiologie, aber nicht das natürliche Bewufstsein des Wahrnehmenden. Wenn man aber dieser Schwierigkeit von seiten der Müller'schen Theorie durch die

---

[1]) Die obige Charakteristik bezieht sich natürlich nicht auf alle Projektionstheorien insgesamt.

[2]) Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes, 1826, S. 55 ff., Handbuch d. Physiologie, B. II, 1840, S. 357 ff.

Unterscheidung zwischen der realen und der vorgestellten, wahrgenommenen Netzhaut begegnet und der letzteren freilich nicht, aber um so mehr der ersteren die Fähigkeit zuschreibt, sich selbst und ihre Zustände zu empfinden, so ist auch damit offenbar nicht geholfen; denn mag man sich die reale und die von uns wahrgenommene Netzhaut auch noch so verschieden denken, so mufs doch, wenn überhaupt noch von einer Netzhaut soll gesprochen werden können, wenigstens die Ähnlichkeit der körperlichen Form festgehalten werden, vorausgesetzt auch, dafs die Gröfsenverhältnisse noch so sehr von einander abweichen. Wie soll dann aber erklärt werden, dafs wir die Gegenstände nicht auf einer Fläche, sondern in sehr verschiedenen Entfernungen wahrnehmen, die man doch nicht gut auf verschiedene Netzhautschichten verteilen kann? Denn wenn man eine Versetzung der Empfindungen nach aufsen annimmt, so sind es eben nicht mehr die Netzhauteindrücke, welche empfunden werden. Wie kommt es ferner, dafs die Oberflächen der Gegenstände eine kontinuierliche Ausdehnung besitzen, während das Netzhautbild in seiner stetigen Ausdehnung doch durch die zwischen den Teilen der Netzhaut befindlichen Lücken unterbrochen wird, dafs das Netzhautbild gewölbt, die Gegenstände aber es nur zum Teil sind? Weshalb endlich wissen wir von der Netzhaut bei der Wahrnehmung überhaupt nichts, wenn sie doch sich selbst empfinden soll? Diese Fragen würden sich nur dann befriedigend beantworten lassen, wenn man die Müller'sche Theorie durch eine Reihe weiterer Annahmen ergänzte; damit wäre aber der Erklärungswert der Theorie vernichtet, denn gerade die aufgeworfenen Fragen müfsten sich für sie ganz von selbst lösen, oder dürften vielmehr für ihren Standpunkt gar nicht vorhanden sein[1]).

Damit sind jedoch die Schwierigkeiten noch keineswegs erschöpft, welche den Hypothesen einer Wahrnehmung des

[1]) Übrigens hat Müller darin vollkommen recht, dafs er das Vermögen der Raumanschauung für angeboren hält.

Netzhautbildes im Wege stehen. Als weiteres Hemmnis tritt ihnen die nach allen physiologischen Erfahrungen doch als bewiesen zu betrachtende Thatsache entgegen, dafs eine Fortleitung der Nervenerregung nach den Centralteilen des Gehirns zum Zustandekommen der Wahrnehmung erforderlich ist[1]). So wenig demnach der Gegenstand aufser uns direkt zu der Seele in Beziehung tritt, so wenig thut es das Netzhautbild; auch indirekt nicht; denn die Fortführung einer Kopie des Netzhautbildes durch die Fasern des Sehnerven nach dem Gehirn ist zu offenbar eine auf Grund falscher erkenntnistheoretischer Anschauungen ersonnene willkürliche Hypothese, als dafs man dieser Annahme besondere Beachtung zu schenken brauchte; erhielte sich aber auch die Lage und Ordnung der Fasern des Sehnerven, welche in der Netzhaut zu finden ist, wenigstens in relativer Gestalt bis zu den Centralteilen des Gehirns, so würde doch deshalb das Netzhautbild selbst nicht fortgeleitet werden können; denn die Erregungen in den Centralteilen des Gehirns sind eben Erregungen der Gehirnnerven und nicht mehr der Netzhaut. Endlich aber bemerken die bekämpften Theorien gar nicht, dafs sie durchaus keine Lösung des Wahrnehmungsproblemes, sondern nur eine Verlegung desselben an eine andere Stelle bieten. Wenn es nämlich unerklärlich ist, wie ein Gegenstand aufser uns soll wahrgenommen werden können, so ist es nicht minder unerklärlich, wie das Netzhautbild zum Gegenstande der Wahrnehmung zu werden vermag. Auch die Netzhaut ist ja nicht in, sondern aufser der Seele, wenn sie derselben auch räumlich sehr viel näher gerückt sein mag als der äufsere Gegenstand; aber damit werden die Schwierigkeiten, welche ihrer direkten Wahrnehmung entgegenstehen, durchaus nicht beseitigt. Wäre es möglich, die Netzhaut unmittelbar und

[1]) Damit stimmt auch abgesehen von der Physiologie die Erfahrung überein; wenigstens ist es mir für meine eigene Person völlig klar, dafs das Wahrnehmungscentrum, der Ort, von dem aus wir sehen, keineswegs im Auge, sondern weiter zurück im Innern des Kopfes liegt.

direkt wahrzunehmen, so ist nicht einzusehen, warum die gleiche Leistung in Rücksicht auf den Gegenstand unmöglich sein soll. Die prinzipielle Schwierigkeit bleibt in beiden Fällen genau die gleiche und liegt eben darin, dafs die Seele nicht aus sich herausgehen kann, um etwas aufser ihr Befindliches unmittelbar zu umfassen.

Dieses Argument gilt nun aber auch in ganz gleicher Weise und mit derselben Beweiskraft gegen die letzte Wendung, welche die realistische Anschauung zu nehmen vermag. Wenn weder der Gegenstand, noch der Vorgang in den Sinnesorganen direkt von uns wahrgenommen wird, so bleibt allein die Annahme noch übrig, dafs das letzte Glied des physiologischen Reizungsprozesses, der Vorgang in den Centralteilen des Gehirns, unmittelbares Objekt der Wahrnehmung sei. Scheinbar nahe gelegt wird diese Annahme durch die Erwägung, dafs ohne eine Erregung der Gehirnnerven Wahrnehmung nicht zu stande kommt; nichtsdestoweniger ist sie völlig unhaltbar und verfehlt. Denn es kann ja gar nicht bezweifelt werden, dafs das, was wir wahrnehmen, Gegenstände aufser uns, aber weder Vorgänge in den Sinnesorganen, noch Vorgänge im Gehirn sind. Aufserdem haben die letzteren mit den Dingen aufser uns nicht die geringste Ähnlichkeit; auch wo es sich nicht um die Wahrnehmung von Gegenständen, sondern etwa um unräumliche Gehörs- oder Geschmacksempfindungen handelt, bleibt die absolute Verschiedenheit zwischen dem wahrgenommenen Empfindungsinhalt und dem materiellen Gehirnprozesse bestehen. Höchstens ein Materialist, der in seiner Theorie so befangen ist, dafs er darüber das klare Unterscheidungsvermögen verloren hat, kann die Bewegungen in den Gehirnnerven für identisch mit den bewufsten Empfindungen oder den wahrgenommenen Gegenständen halten. Für jeden Urteilsfähigen aber ist die völlige Diskrepanz zwischen Gehirnbewegungen und Bewufstseinsinhalt unleugbar. Die Bewegungsvorgänge im Gehirn können deshalb immer nur als die Veranlassung von Empfindungen, aber unmöglich als Gegenstand der direkten Wahrnehmung

gelten. Wären aber auch die materiellen Gehirnprozesse in Wirklichkeit das Objekt der Wahrnehmung, so würde doch völlige Verkennung des eigentlichen Problems dazu gehören, um den Wahrnehmungsvorgang selbst nunmehr für erklärt oder keiner Erklärung mehr bedürftig zu halten. Denn gerade so gut wie gegenüber den äufseren Dingen im Raume und den Eindrücken auf das Sinnesorgan würde sich auch in Betreff der Bewegungen in den Centralteilen des Gehirns die Frage erheben: Wie ist es möglich, dafs diese äufseren Vorgänge zu meiner Wahrnehmung gelangen? Es hilft auch nichts, zur Lösung dieser Frage sich den wahrzunehmenden Gegenstand oder Vorgang dem Sitze der Seele so weit wie möglich genähert zu denken. So lange er sich noch aufser der Seele befindet, wird nichts an der Thatsache geändert, dafs seine Wahrnehmung unbegreiflich ist, weil man nicht einsieht, wie die Seele aus sich herauskommen und den Gegenstand erfassen soll. Will man aber das wahrzunehmende Objekt in die Seele selbst versetzen, dann wird zwar die Wahrnehmung begreiflich, jedoch nicht das erklärt, was erklärt werden sollte; denn die äufsere Anschauung hat dann ja ganz aufgehört, und wir haben es mit einer mit Recht sogenannten inneren Wahrnehmung zu thun. Mit einem Worte, es ist durchaus und schlechterdings unmöglich, dafs in die Seele je etwas Räumliches hineinkommt, oder dafs umgekehrt diese etwas in Wirklichkeit aufser ihr und an sich selbst Existierendes je wahrnimmt. Keine Theorie kann eine derartige, der Natur der Sache nach unmögliche Form der Anschauung je zu erklären hoffen; alle in dieser Richtung angestellten oder etwa noch anzustellenden Erklärungsversuche sind von vornherein als völlig aussichtslos und vergeblich zu betrachten. Wenn wir aber dennoch, wie die Erfahrung lehrt, die Fähigkeit besitzen, räumliche Gegenstände aufser uns wahrzunehmen, so kann das blofs die Folge davon sein, dafs der Raum, in dem wir die Aufsenwelt anschauen, kein an sich selbst existierendes Wesen, sondern ein von uns

in der Anschauung erzeugtes Produkt subjektiven Ursprungs darstellt. Nur so läfst sich die Wahrnehmung äufserer Gegenstände erklären; die Lehre von der Apriorität des Raumes ist allein im stande, das schwere erkenntnistheoretische Rätsel aufzulösen, an dem wir alle bisherigen Theorien scheitern sahen; deshalb ist aber auch die Annahme eines subjektiven Ursprunges der Raumesvorstellung oder noch genauer des Raumes unserer Wahrnehmung für jeden unvermeidlich, ja selbstverständlich, der das Problem nur überhaupt richtig begriffen hat, welches in der scheinbar so einfachen Thatsache liegt, dafs wir Dinge aufser uns wahrzunehmen vermögen.

Der eigentliche Grund aber, weshalb wir nicht im stande sind, einen aufser uns befindlichen, objektiv realen Raum wahrzunehmen, liegt in dem Umstande, dafs ein solcher Raum eben nicht in uns, sondern im absoluten Sinne aufser uns und von uns geschieden ist. Wie eine einfache Betrachtung lehrt, ist alle Anschauung räumlicher Verhältnisse nur von einem Punkte, von einem einheitlichen Centrum aus möglich. Der Anblick z. B. einer Fläche kann nicht anders als von einem Bewufstseinscentrum aus zu stande kommen; dieses Bewufstseinscentrum kann zwar seine Stelle im Raume wechseln und die Fläche von verschiedenen Standpunkten aus in Augenschein nehmen; aber es mufs seine Einheit bewahren und einen von der Fläche selbst unterschiedenen Standort festhalten, wenn die Wahrnehmung bestehen bleiben soll. Sobald man sich das Bewufstsein ohne einheitlichen Mittelpunkt über die Fläche selbst ausgebreitet dächte, würde es selbst zwar räumliche Ausdehnung besitzen, aber nicht im stande sein, diese Ausdehnung zugleich auch wahrzunehmen. Man darf deshalb auch nicht hoffen, der Notwendigkeit einer Anerkennung der Aprioritätslehre sich durch irgend eine Theorie entziehen zu können, welche der Seele selbst Materialität und räumliche Ausdehnung zuschreibt. Wenn man z. B. annehmen wollte, die Seele sei identisch mit dem Gehirn und sich dieser Identität, also einer bestimmten räumlichen Ausdehnung auch

bewufst, so könnte sie doch zur Anschauung eines jenseits der Grenzen ihrer eigenen Ausdehnung gelegenen Raumes nur dann kommen, wenn sie diesen Raum selbst aus sich erzeugte. Die eigene beschränkte Ausdehnung nützt ihr durchaus nichts zur Wahrnehmung einer davon verschiedenen anderweitigen Ausdehnung; von den Grenzen ihrer eigenen Ausdehnung an mufs sofort ein subjektiver Raum beginnen, wenn derselbe soll wahrgenommen werden können; andernfalls würde die Raumesanschauung notwendigerweise auf den Umkreis der eigenen Ausdehnung beschränkt bleiben. An dieser Thatsache läfst sich auch durch die Annahme nichts ändern, dafs die als materiell und ausgedehnt gedachte Seele zu der theoretischen Überzeugung von dem Dasein eines jenseits ihrer eigenen Ausdehnung befindlichen Raumes vermittelst eines auf ihre eigene räumliche Natur gegründeten Analogieschlusses gelange. Wenn wir auch die Voraussetzung machen, die so beschaffene Seele besäfse Empfindungen, zu deren jedesmaligem Eintritt sie in sich selbst keinen hinreichenden Grund fände, und durch die sie daher zu einem Schlufs auf eine von ihr verschiedene Welt der Dinge veranlafst würde, so gelangte sie deshalb doch noch nicht zu einer Anschauung dieser Welt; und selbst wenn ihre Empfindungen — was aber thatsächlich nicht denkbar ist — gewisse Merkmale an sich trügen, die keine andere Deutung zuliefsen, als die, dafs die Veranlassung derselben nur in der Einwirkung von Gegenständen einer räumlichen Aufsenwelt gesucht werden könnte, so bliebe doch die Wahrnehmung der räumlichen Welt jenseits ihrer eigenen Ausdehnung nach wie vor unmöglich; ja wäre sogar die Existenz einer solchen Welt für die Seele völlig gewifs, so würde sie doch mit ihrer Anschauung für immer auf die Grenzen ihrer eigenen Ausdehnung beschränkt sein, wenn sie nicht die Fähigkeit besäfse, über dieselbe hinaus einen subjektiven Anschauungsraum zu erzeugen, der dann aber von dem aufser ihr existierenden Raume völlig verschieden wäre und nie mit demselben zusammenfallen könnte. Alle Theorien also, welche die Wahrnehmung einer räumlichen Aufsenwelt durch

einen Schluſs von der Wirkung auf die Ursache erklären wollen, den sie die Seele bewuſst oder unbewuſst machen lassen, verfehlen gerade die Hauptsache; ich kann immer nur schlieſsen, daſs meine Empfindung, die sich mir ohne und selbst gegen meinen Willen aufdrängt, eine von mir selbst unterschiedene Ursache haben muſs; daſs aber diese Ursache in einem Raume zu suchen sei, ist eine Vermutung, auf die ich überhaupt gar nicht verfallen könnte, wenn ich nicht schon vorher etwas von einem Raume und von räumlicher Anschauung wüſste; also wird diese durch die Annahme eines Kausalitätsschlusses nicht erklärt. Daſs aber auch unter der Voraussetzung eines bereits vorhandenen Bewuſstseins vom Raume der angeführte Schluſs mir nimmermehr zur Anschauung eines auſser der Seele befindlichen objektiven Raumes verhilft, dürfte nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein [1]).

Einen auſser ihr gelegenen objektiven Raum kann also die Seele nimmermehr und in keinem Falle wahrnehmen; wie aber steht es mit der unsern letzten Erörterungen zu Grunde gelegten Voraussetzung, daſs die Seele selbst ausgedehnt und

---

[1]) Sehr treffend und präzis sind folgende Bemerkungen von Riehl (Der philosophisehe Kritieismus II, 1, S. 136) über die Unmögliehkeit einer Ableitung der Raumesvorstellung aus einem Kausalitätssehluſs: Indem wir die Empfindungen auf Ursachen beziehen, beziehen wir sie allerdings auf Gegenstände, die von uns, den fühlenden und empfindenden Subjekten versehieden und unabhängig sind. Dureh keinen Akt des bloſsen Denkens läſst sieh aber entdeeken, daſs diese Versehiedenheit eine räumliehe Verschiedenheit ist, daſs die vergegenständliehten Empfindungen nothwendig aufser uns im Raume liegen müssen. Die Causalität kann die Raumform nieht aus sich erschaffen, weil sie überhaupt niehts von der bestimmten Form der Ursaehe enthält. Nachdrüeklich müssen wir daher vor der häufigen, weil sehr nahe liegenden Verwechslung der beiden Sätze warnen: es existirt etwas von uns Versehiedenes, d. h. etwas, was nieht wir sind und: es existirt etwas räumlich von uns Versehiedenes, das aufser uns, in einem anderen Orte des Raumes vorhanden ist. Die Causalität, vielleicht genügend, die Beweislast des ersteren Satzes zu tragen, kann doch nicht den zweiten, weit bestimmteren Satz begründen.

sich dieser Ausdehnung auch bewufst sei? Hier scheint es sich doch offenbar um eine objektiv-reale Ausdehnung zu handeln, die auch an sich selbst und nicht nur in einem subjektiven Vorstellungsraume angeschaut wird; demnach bliebe wenigstens eine Möglichkeit, objektive Raumverhältnisse wahrzunehmen, und wenn wir die Seele uns durch ihren ganzen Wahrnehmungsraum ausgebreitet dächten, so müfste auch dieser seiner gesamten Ausdehnung nach als etwas objektiv und aufser uns Vorhandenes angesehen werden; unsere bisherigen Auseinandersetzungen würden also doch im Grunde verfehlt gewesen und der Realismus diejenige Anschauung sein, welche den Sieg davonträgt. So jedoch steht die Sache nun nicht; es bedarf nur noch einer geringen Erweiterung und Vertiefung des bisher verfolgten Gedankenganges, um die Voraussetzung, die Seele habe eine unmittelbare Anschauung ihrer eigenen objektiven Ausdehnung, als absurd zu erweisen. Nehmen wir also hypothetisch an, die Seele besäfse thatsächlich eine bestimmte, etwa mit derjenigen des Gehirns oder eines Teiles desselben identische Ausdehnung, so würde auch von dieser Ausdehnung gelten, dafs sie nur von einem einheitlichen Bewufstseinscentrum aus zur Anschauung kommen könnte; d. h. aber, die angeschaute Ausdehnung der Seele wäre ein Teil eines subjektiven Vorstellungsraumes und nicht die reale Ausdehnung der Seele an sich selbst. Denn wenn auch die Seele an sämtlichen Punkten ihrer eigenen Ausdehnung zu Wahrnehmungen oder besser Empfindungen befähigt wäre, so käme doch dadurch nimmermehr die Anschauung ihrer eigenen Ausdehnung zu stande. Wären z. B. an mehreren Punkten der realiter ausgedehnten Seele zu gleicher Zeit Empfindungen gegeben, so würde daraus noch keineswegs folgen, dafs die Seele sich dieser Verschiedenheit des räumlichen Ursprungs ihrer Empfindungen auch zugleich bewufst sein müsste; denn die verschiedenen Empfindungen müssen ja erst in einem einheitlichen Bewufstsein vereinigt werden, ehe sie zur Wahrnehmung einer und derselben Seele gelangen können. Dem Einheitspunkte des Bewufstseins selbst aber kann man un-

möglich noch eine räumliche Ausdehnung zuschreiben, ohne damit die Einheit des Bewufstseins gerade zu zerstören. Denn angenommen, zur Natur des einheitlichen Bewufstseins gehöre dessen eigenstem Wesen nach die räumliche Ausdehnung in der Weise, dafs in jedem Punkte dieser Ausdehnung ein einheitliches Bewufstsein enthalten wäre, so würde die einfache Folge hiervon die sein, dafs wir es nicht mehr mit einem einzigen Bewufstsein, sondern mit soviel individuellen Exemplaren eines solchen zu thun hätten, als die vorausgesetzte Ausdehnung des Bewufstseins einzelne Punkte hat. Dann aber fiele natürlich jede Möglichkeit weg, die der Seele realiter und objektiv zukommende Ausdehnung zugleich in der Seele zur Anschauung gelangen zu lassen; wir hätten eine Vielheit von Seelen, die zwar zusammen einen bestimmten Teil des Raumes erfüllten, aber eine Anschauung desselben wäre nicht gewonnen; diese letztere ist eben der Natur der Sache nach nur von einem durchaus einheitlichen Bewufstseinscentrum aus möglich, dem man keine räumlichen Prädikate mehr beilegen kann. Auch wenn man den Raum eines solchen Bewufstseins sich noch so minimal denken wollte, würden doch, zumal bei der Relativität aller räumlichen Gröfsenverhältnisse, sich die eben besprochenen Schwierigkeiten in ganz gleicher Weise wiederholen. Entweder also haben wir eine Vielheit von Seelen, die über einen bestimmten Raum verbreitet sind, und keine einheitliche Anschauung des Raumes; oder wir haben eine einheitliche Raumesanschauung, dann aber auch nur ein einziges Bewufstsein, das, insofern es zu räumlicher Anschauung befähigt ist, jedenfalls selbst nicht mehr als etwas Räumliches aufgefafst werden kann. Käme ihm auch im übrigen räumliche Ausdehnung zu, so würde diese objektivreale Ausdehnung doch zur Raumesanschauung nichts beitragen können; für letztere ist es auf alle Fälle notwendig, innerhalb der realen Ausdehnung der Seele, die wir hier annehmen, einen unräumlichen Punkt vorauszusetzen, von dem die subjektive Raumesanschauung ausgeht[1]).

[1]) Vgl. Lotze, Metaphysik, § 276, S. 546f.

Für das metaphysische Wesen der Seele folgt hieraus übrigens nur soviel, dafs die Einheit des Bewufstseins als solche nicht mehr durch räumliche Prädikate bestimmt, sondern nur als etwas Dynamisch-Intensives aufgefafst werden kann. Dagegen ergiebt sich keineswegs die Konsequenz, dafs der Sitz der Seele auf einen mathematischen Punkt im Gehirn beschränkt sei. Vielmehr streitet mit der Unräumlichkeit des einheitlichen Bewufstseins, die unseres Erachtens allerdings unabweisbar ist, keineswegs die nur scheinbar entgegengesetzte Annahme, dafs die Seele an verschiedenen Stellen des Gehirns zur Aufnahme sowohl als auch zur Ausübung von Wirkungen befähigt sei. Eben wenn sie ihrem eigentlichen Wesen nach als etwas Immaterielles aufgefafst werden mufs, bleibt die Möglichkeit offen, dafs sie für ihr dynamisches Wirken von der Beschränkung auf einen einzigen Punkt befreit ist. Dazu kommt ferner noch, dafs wir es ja nur mit einem subjektiven Vorstellungsraum zu thun haben, wenn wir die Seele an verschiedenen Raumstellen thätig und zugegen sein lassen; denn nur in der Vorstellung ist uns die Ausdehnung gegeben, innerhalb deren wir den Sitz der Seele suchen. Wenn nun die Seele an verschiedenen Stellen dieses Vorstellungsraumes ihre Wirkungen ausübt, so würde hieraus das gleiche metaphysische Verhältnis nur für den Fall folgen, dafs es auch aufser unserer Anschauung einen Raum giebt; gerade das aber werden wir im folgenden Kapitel als im höchsten Grade unwahrscheinlich nachzuweisen suchen.

Doch mag es mit der hier nicht weiter zu verfolgenden Frage, ob die Seele nur an einem oder an mehreren Orten zu wirken vermag, bestellt sein, wie es will, so bleibt doch jedenfalls so viel gewifs, dafs alle diejenigen, welche glauben, die Raumesanschauung durch die Annahme einer räumlichen Ausdehnung der Seele selbst erklären und dadurch die Lehre des Apriorismus widerlegen zu können, sich einer völlig eitlen und trügerischen Hoffnung hingeben. Dabei ist es vollkommen gleichgültig, ob man die ausgedehnte Seele im Gehirn oder in den Sinnesorganen wohnen läfst, ob man sie sich durch

den ganzen Körper oder gar durch den gesamten Wahrnehmungsraum verbreitet denkt. Im Prinzip ganz dasselbe und nur ein anderer Ausdruck ist es natürlich, wenn man, wie es Johannes Müller in Bezug auf die Netzhaut that, dem Sinnesorgane oder einem anderen Teile des Körpers die Fähigkeit zuschreibt, sich selbst zu empfinden. In allen diesen Fällen begeht man den grofsen und prinzipiellen Irrtum, die vorausgesetzte Ausdehnung der Seele oder eines beseelten Organes für den genügenden Grund einer Wahrnehmung dieser Ausdehnung zu halten, während doch die Raumesanschauung immer nur von einem einheitlichen Bewufstseinscentrum aus erfolgen und sich nie auf einen anderen als einen subjektiven Vorstellungsraum beziehen kann. Deshalb sind denn auch alle diejenigen Theorien im Prinzip verfehlt, welche mit Hintansetzung des Gesichtssinnes die Raumesvorstellung aus den räumlichen Wahrnehmungen des Tastsinnes ableiten wollen, ohne den räumlichen Charakter dieser Wahrnehmungen für erklärungsbedürftig zu halten; weil für den mit der Raumesanschauung bereits ausgestatteten Beobachter die Glieder unseres Körpers sich als räumlich ausgedehnte Organe darstellen, giebt man sich leicht der Täuschung hin, als sei es ganz natürlich, dafs diese Organe auch unmittelbar in ihrer räumlichen Ausdehnung empfunden und die Tastwahrnehmungen demzufolge ohne weiteres auf den Raum bezogen werden müfsten. Aufserdem besitzt jeder Mensch mit ausgebildeter Raumanschauung ein so unmittelbares Gefühl der Bewegung und damit auch der Ausdehnung seiner eigenen Gliedmafsen, dafs der Irrtum verzeihlich ist, welcher in der Meinung liegt, alle weiteren Erklärungen einer so einfachen Thatsache seien überflüssig. Und dennoch steht es mit dieser Meinung und den auf ihr beruhenden Versuchen, die Raumesanschauung mit Hülfe des Tastsinnes zu erklären, genau ebenso wie mit der nunmehr genügend zurückgewiesenen Behauptung, die Vorstellung des Raumes entstehe ursprünglich durch die äufseren Wahrnehmungen, welche der Gesichtssinn uns verschafft. Der letzteren Behauptung konnte freilich ein gewisses Recht

nicht abgesprochen werden, wenn man einmal die Existenz äusserer Wahrnehmungen des Gesichtssinnes als Thatsache zugab; in ganz gleicher Weise mufs der Theorie, mit der wir uns jetzt beschäftigen, das Zugeständnis gemacht werden, dafs es ohne Zweifel möglich ist, mit Hülfe des Tastsinnes sich die Kenntnis der räumlichen Verhältnisse der Aufsendinge zu verschaffen; die Raumesvorstellungen der Blindgeborenen bieten hierfür unwiderlegliche Beweise, wenn jemand noch nicht mit den Erfahrungen zufrieden ist, die er in Betreff des Tastsinnes an sich selbst machen kann. Aber wie bei der Ableitung der Raumesvorstellung aus äufseren Gesichtswahrnehmungen in dem Vorhandensein der letzteren gerade dasjenige vorausgesetzt war, was der Erklärung bedarf, so beruht auch die jetzige Theorie auf der nicht weniger verwerflichen Petitio Prinzipii, dafs die Ausdehnung und räumliche Beschaffenheit des tastenden Organes bereits als bekannt angenommen wird. Freilich ist es dann selbstverständlich, dafs ich durch Betastung ihrer Oberfläche mich über die räumliche Gestalt der Aufsendinge unterrichten kann; wie ich aber zu der Kenntnis der räumlichen Ausdehnung meiner tastenden Organe selbst komme, das ist das Problem, welches erklärt werden mufs, aber gewöhnlich gar nicht als erklärungsbedürftig erkannt wird.

Zum Beweise der letzteren Behauptung erlaube man mir, als ein typisches Beispiel die Erklärung von der Entstehung der Raumesanschauung mitzuteilen, welche Helmholtz in seiner Rede über „Die Thatsachen in der Wahrnehmung“ (Berlin 1878) giebt: „Wenn wir,“ so heifst es S. 19, „nach den empirischen Bedingungen fragen, unter denen die Raumanschauung sich ausbildet, so müssen wir bei diesen Überlegungen hauptsächlich auf den Tastsinn Rücksicht nehmen, da Blinde ohne Hülfe des Gesichts die Raumanschauung vollständig ausbilden können. — — Versuchen wir selbst im Dunkeln oder mit geschlossenen Augen tastend zu beobachten: so können wir sehr wohl mit einem Finger, selbst mit einem in der Hand gehaltenen Stifte, wie der Chirurg mit der Sonde, tasten und doch die Körperform

des vorliegenden Objekts fein und sicher ermitteln. Gewöhnlich betasten wir gröfsere Gegenstände, wenn wir uns im Dunkeln zurechtfinden wollen, mit fünf oder zehn Fingerspitzen gleichzeitig. Wir bekommen dann fünf bis zehnmal so viel Nachrichten in gleicher Zeit als mit einem Finger, und brauchen die Finger auch zu Gröfsenmessungen an den Objekten wie die Spitzen eines geöffneten Zirkels. Jedenfalls tritt beim Tasten der Umstand, dafs wir eine ausgebreitete empfindende Hautfläche haben, ganz in den Hintergrund. Was wir bei ruhigem Auflegen der Hand, etwa auf das Gepräge einer Medaille, durch das Hautgefühl zu ermitteln im Stande sind, ist aufserordentlich stumpf und dürftig im Vergleich mit dem, was wir durch tastende Bewegung, wenn auch nur mit der Spitze eines Bleistifts, herausfinden. — —

Dafs durch das Entlangführen des tastenden Fingers an den Objekten die Reihenfolge kennen gelernt wird, in der sich ihre Eindrücke darbieten, dafs diese Reihenfolge sich als unabhängig davon erweist, ob man mit diesem oder jenem Finger tastet, dafs sie ferner nicht eine einläufig bestimmte Reihe ist, deren Elemente man immer wieder vor- oder rückwärts in derselben Ordnung durchlaufen müfste, um von einem zum andern zu kommen, also keine linienförmige Reihe, sondern ein flächenhaftes Nebeneinander, oder nach Riemann's Terminologie eine Mannigfaltigkeit zweiter Ordnung, das alles ist leicht einzusehen. Der tastende Finger freilich kann noch mittels anderer motorischer Impulse, als die sind, die ihn längs der tastbaren Fläche verschieben, von einem zum andern Punkt derselben kommen, und verschiedene tastbare Flächen verlangen verschiedene Bewegungen, um an ihnen zu gleiten. Dadurch ist für den Raum, in dem sich das Tastende bewegt, eine höhere Mannigfaltigkeit verlangt, als für die tastbare Fläche; es wird die dritte Dimension hinzutreten müssen. Diese aber genügt für alle vorliegenden Erfahrungen; denn eine geschlossene Fläche teilt den Raum, den wir kennen, vollständig."

In dieser Weise sucht Helmholtz die Raumesanschauung zu erklären. Denn er fährt unmittelbar fort: „So wäre die

Kenntnis zu gewinnen von der Raumordnung des nebeneinander Bestehenden", und läfst kurz darauf den Satz folgen: „Sie sehen, dafs die wesentlichsten Züge der Raumanschauung auf diese Weise abgeleitet werden können." Leider mufs ich im Gegensatze hierzu bekennen, dafs ich von der Möglichkeit einer derartigen Ableitung der Raumesvorstellung durchaus nichts wahrzunehmen, sondern nur soviel zu bemerken vermag, dafs Helmholtz eine Schilderung der Art und Weise gegeben hat, wie wir uns mit Hülfe des Tastsinnes über die räumlichen Eigenschaften der Objekte orientieren; die Richtigkeit dieser Schilderung will ich nun natürlich durchaus nicht bestreiten, gebe vielmehr gern zu, dafs sich die Sache im wesentlichen so verhält, wie sie Helmholtz darstellt. Unklar jedoch ist es mir, wie man glauben kann, die wesentlichsten Züge der Raumanschauung auf diese Weise abgeleitet zu haben. Denn wenn bei den von Helmholtz geschilderten Tastversuchen die einzelnen Empfindungen nicht bereits auf den Raum und räumliche Verhältnisse gedeutet würden, so könnte aus ihnen die Vorstellung des Raumes in keiner Weise entspringen; eine Summe unräumlicher Empfindungen verwandelt sich, wie wir noch sehen werden, keineswegs in die Anschauung einer räumlichen Gröfse, räumlicher Ausdehnung. Also sind die Tastempfindungen entweder ursprünglich unräumlich, dann geht aus ihnen die Vorstellung des Raumes nicht hervor; oder die einzelnen Tastempfindungen werden als solche schon auf räumliche Objekte bezogen, dann ist der Raum oder genauer die Vorstellung des Raumes bereits vorausgesetzt und wird nicht erst erklärt. So ist denn Helmholtz und mit ihm alle diejenigen, welche in ähnlicher Weise mit den Tastempfindungen argumentieren, in der That von einer Erklärung der Raumesanschauung ebensoweit entfernt, als der, welcher sie aus der Gesichtswahrnehmung von äufseren Gegenständen entspringen läfst [1]).

[1]) Auch in dem, was H. Seite 17/18 über den Ursprung der Vorstellung des Nebeneinander sagt, liegt die Petitio Prinzipii auf der Hand.

Genau so wenig befriedigend sind natürlich die Versuche, den Ursprung der Raumesvorstellung durch den Hinweis auf Muskelempfindungen und Bewegungsgefühle deutlich machen zu wollen. So sagt z. B. A. Horwicz in seinen „Psychologischen Analysen“ (Teil I, S. 341): Die Bildung der Raumanschauung beruht, wie allgemein anerkannt wird (!), durchaus auf Bewegungs-Empfindungen. Das erste Stadium dieses Entwicklungsganges ist die Ausbildung des Ort-Sinnes der Haut und der Retina. Von da aus gelangen wir durch weitere Bewegungen in Verbindung mit den übrigen Sinneswahrnehmungen zur Entwicklung der räumlichen Ausdehnung nach drei Richtungen [1]). An dieser Äufserung ist gewifs soviel richtig, dafs für die Ausbildung der räumlichen Vorstellungen, namentlich von den Verhältnissen unseres eigenen Körpers, Bewegungsempfindungen eine gewisse Rolle spielen; nur folgt daraus nicht im mindesten die Möglichkeit, die Raumesanschauung überhaupt aus Bewegungsempfindungen ableiten zu können; vielmehr ist es sonnenklar, dafs Bewegungsempfindungen nur dann zur Ausbildung der Raumesanschauung beitragen können, wenn sie auch wirklich Empfindungen von Bewegungen sind, d. h. wenn die Vorstellung des Raumes oder doch gewisser räumlicher Verhältnisse in ihnen bereits mit eingeschlossen ist; dann aber haben wir die Entstehung der Raumesanschauung nicht erklärt, sondern sie vielmehr als bereits gegeben vorausgesetzt. Gerade darin jedoch liegt das Problem und die Schwierigkeit, um welche es sich eigentlich handelt, zu verstehen, wieso es möglich sei, gewisse Veränderungen als Bewegungsvorgänge zu empfinden; hat man dieses Problem einmal deutlich begriffen, so mufs man notgedrungenerweise auch zugeben, dafs die einzige Möglichkeit einer wirklichen Erklärung desselben durch die Lehre von der Apriorität der Raumesvorstellung

---

[1]) „Der wesentliche Gehalt dieser Idee (scl. des Raumes) liegt doch in jedwedem Gefühle, das dem Menschen bei seinen Bewegungen entsteht,“ behauptet auch schon Feder (Über Raum und Caussalität, 1787, S. 24) gegen Kant.

geboten wird. Denn wollte man etwa behaupten, die Auffassung gewisser Veränderungen unseres eigenen Körpers als bestimmter Bewegungen sei überhaupt nicht weiter erklärbar, sondern eine letzte Thatsache, bei deren Vorhandensein man es einfach bewenden lassen müsse, so würde man auch damit gegen den Apriorismus nichts ausrichten können. Denn es bleiben ja noch zwei deutlich unterschiedene Interpretationsmöglichkeiten der als ein nicht weiter zu erklärendes Faktum angenommenen Thatsache übrig; da Bewegungen nur im Raume stattfinden können, so sind natürlich auch die Bewegungsempfindungen nur möglich, wenn die Vorstellung des Raumes zugleich gegeben ist; und nun handelt es sich um die einfache, klare und nicht zu umgehende Frage: Ist der Raum, in welchem die Bewegungen sich vollziehen, von denen Du behauptest, eine Empfindung zu haben, ein objektiv,' an sich selbst existierendes Ding, oder ein nur subjektiver, von der Seele erzeugter Vorstellungsraum? Soll, wie der Gegner des Apriorismus behaupten müfste, wenn wir den Ausdruck im weiteren Sinne verstehen, das erstere der Fall sein, dann mufs nach allen unseren bisherigen Ausführungen ganz entschieden die Möglichkeit der Thatsache bestritten werden, um die es sich hier handelt; von Bewegungen, die aufser uns, in einem transscendenten Raume stattfinden, können wir so wenig eine Empfindung haben, als wir in einem transscendenten Raume etwas mit dem Auge wahrzunehmen vermögen. Soll hingegen die zweite der obigen beiden Interpretationsmöglichkeiten gelten, nun so haben wir eben das erreicht, was wir erreichen wollten; der Gegner hat zugestehen müssen, dafs der Raum, welcher in der Bewegungsempfindung mit enthalten ist, aus dem Subjekt entspringt, und er hat damit die Waffen vor dem Apriorismus gestreckt.

Freilich geschieht es selten genug, dafs man bis zu dem jetzt blofsgelegten Kernpunkt der Frage vordringt, wenn man solche Theorien aufstellt, wie wir sie soeben kritisiert haben. Man behauptet einfach, dafs der Raum uns vermöge dieser oder

jener Empfindungen gegeben werde, ohne sich mit wünschenswerter Klarheit über die Frage der objektiven oder subjektiven Natur dieses Raumes auszusprechen. Und doch kommt gerade hierauf, wie wir schon öfter betont haben, alles an. Denn soll es ein objektiver, an sich selbst existierender Raum sein, dessen Wahrnehmung sich an Tast- oder Bewegungsempfindungen entwickelt, wie man, wenn ich nicht sehr irre, häufig genug glaubt, so sind alle diese Theorien durchaus hinfällig und verfehlt; hingegen kann ihnen ein gewisser Wert nicht abgesprochen werden, wenn sie den subjektiven Ursprung des Raumes im allgemeinen zugeben und sich darauf beschränken, Beiträge zur Erklärung der Raumesanschauung im einzelnen zu liefern. Im Grunde genommen hebt jedoch die verlangte Konzession des subjektiven Ursprunges der Raumesanschauung diese Theorien selbst auf; denn was sie wollen, ist ja gerade die Ableitung aller wesentlichen Grundzüge der Raumesvorstellung aus Tast- und Bewegungsempfindungen unter der Voraussetzung, an den letzteren ein keiner weiteren Erklärung bedürftiges, fruchtbares Prinzip zu haben. Wer aber einmal zur Erkenntnis der Petitio Prinzipii gelangt ist, welche in dieser Voraussetzung liegt, wird jenen Theorien nur einen sehr sekundären Wert und auch einen solchen eigentlich nur dann zugestehen können, wenn er sich entschließt, über den Hauptpunkt des ganzen Problemes nicht weiter mit ihnen zu rechten.

Weshalb es jedoch schlechterdings unmöglich ist, von der objektiven Ausdehnung und der objektiven Bewegung unserer Glieder und Organe eine unmittelbare Empfindung zu haben, brauchen wir nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen nicht mehr ausführlich darzulegen. Um nur mit einigen kurzen Worten diesen Punkt noch zu erläutern, so ist zunächst ganz klar, daſs, wenn man mit Hülfe des Tastorgans sich über die räumliche Gestalt der Gegenstände orientieren will, dieses selbst uns schon in seinen räumlichen Verhältnissen wenigstens einigermaſsen bekannt sein muſs; wäre das nicht der Fall, erschiene das Tastorgan nicht in körperlicher Form, so würde

auch die Betastung der Gegenstände uns keine Kenntnis von deren Ausdehnung verschaffen; die Empfindungen zwar brauchten deshalb nicht aufzuhören; aber eine Beziehung derselben auf den Raum wäre ganz ausgeschlossen. Nun läfst sich aber die Kenntnis von der körperlichen Gestalt des tastenden Organes offenbar nicht wiederum ad infinitum durch Tastempfindungen gewinnen; ich kann zwar mittelst der Hand mir eine Vorstellung von den Gestaltverhältnissen der übrigen Teile meines eigenen Körpers verschaffen; ich kann mich auch von der Gröfse und Form meiner Hände noch dann unterrichten, wenn zunächst nur die Gestalt einiger oder eines einzigen Fingers von mir räumlich richtig aufgefafst wird; irgendwo jedoch mufs ich mit dem Versuche, die Raumesvorstellung aus Tastempfindungen abzuleiten, aufhören und das Vorhandensein wenigstens gewisser Vorstellungen von der räumlichen Ausdehnung meiner Organe voraussetzen, wenn ich den Boden nicht unter den Füfsen verlieren will. Das Gleiche gilt von den Bewegungsempfindungen. Wenn es nämlich auch nicht notwendig ist, dafs alle für die vollendete Raumanschauung vorhandenen Bewegungen unserer Glieder von uns ursprünglich und unmittelbar als solche empfunden werden, so mufs das doch bei irgend welchen Bewegungen der Fall sein; verhielte es sich anders, so wäre nicht einzusehen, wie aus der Wiederholung und Summierung von Empfindungen, die einzeln genommen gar keine Hindeutung auf den Raum enthalten, räumliche Vorstellungen entspringen sollen.

Wir stehen deshalb vor der Notwendigkeit, irgendwo ein ursprüngliches Gegebensein oder Auftauchen des Bewufstseins räumlicher Verhältnisse annehmen zu müssen, wenn wir Tastempfindungen und Bewegungsgefühlen einen Einfluſs auf die Ausbildung unserer Raumesanschauung zuschreiben wollen; es bleibt uns nichts anderes übrig, als zuzugestehen, dafs wir doch in irgend einem Sinne eine unmittelbare Empfindung der Ausdehnung gewisser Teile unseres Körpers besitzen. Dieses Zugeständnis ist aber natürlich nicht mehr in dem Sinne zu

verstehen, als könnten wir ein Bewufstsein von der objektiven Ausdehnung unseres realen Körpers haben, wie er abgesehen von unserer Vorstellung ist. Das bleibt für immer undenkbar. Denn da die Wahrnehmung räumlicher Verhältnisse immer nur in einem subjektiven Vorstellungsraume möglich ist, den wir selbst in der Anschauung erzeugen, so kann es für uns auch keine Wahrnehmung realer Körper und ihrer objektiven Ausdehnung mehr geben. Das gilt auch von unserem eigenen Körper, der sich in dieser Beziehung von allen übrigen Gegenständen im Raum nicht im mindesten unterscheidet; er ist seiner von uns wahrgenommenen Ausdehnung nach ebensogut ein nur in unserer Vorstellung existierendes Wesen, wie die anderen Objekte der Aufsenwelt.

Hat man nun aber über den subjektiven Ursprung der Raumesanschauung und den subjektiven Charakter aller im Raume uns entgegentretenden Verhältnisse völlige Klarheit gewonnen, so darf man allerdings ohne Scheu davon reden, dafs wir eine unmittelbare Empfindung der Ausdehnung einzelner unserer Glieder haben; wir können auch die Seele uns in den Organen, ja in gewissem Sinne durch den ganzen Leib verbreitet denken; aber das kommt, wie man fälschlicher Weise anzunehmen geneigt ist, nicht daher, dafs die Seele realiter in dem realen Leibe ausgedehnt wäre (wenigstens wissen wir davon zunächst gar nichts), sondern vielmehr daher, dafs sie aus sich selbst den Raum erzeugt und sich nun in diesem Erzeugnis ihrer eigenen Anschauung gewissermafsen verlieren, darin an den verschiedensten Stellen zugleich gegenwärtig sein kann. Zur Entwicklung der Raumesanschauung ist es nun freilich nötig, dafs die Seele gewisse Einwirkungen erfährt, welche sie veranlassen, die in ihr schlummernde Fähigkeit zur Hervorbringung räumlicher Anschauungen zu entfalten. Erst mittelst der Empfindungen wird die Raumesanschauung in der Seele erweckt, und deshalb läfst sich in gewissem Sinne auch behaupten, dafs sie durch Tast- und Bewegungsempfindungen entwickelt werde. Nur mufs man sich, wenn diese Ausdrucks-

weise berechtigt sein soll, durchaus vor einem Rückfall in die Vorstellungsweise des naiven Realismus hüten, welcher glaubt, die Dinge durch den Tastsinn deshalb als räumlich wahrzunehmen, weil sie thatsächlich räumlich sind, und deshalb gewisse Veränderungen der Lage unserer Glieder als Bewegungen zu empfinden, weil dieselben in Wirklichkeit den Charakter von Bewegungen an sich tragen. Davon kann jetzt schlechterdings keine Rede mehr sein. Nur aus dem Grunde empfinden wir gewisse Veränderungen als Bewegungen und nehmen Dinge aufser uns und in räumlicher Gestalt wahr, weil wir aus uns selbst die Vorstellung des Raumes erzeugen; ob es auch abgesehen von unserer Vorstellung und im metaphysischen Sinne einen Raum und Bewegungen giebt, bleibt dabei zunächst ganz dahin gestellt. Aber auch wenn das der Fall wäre, so würde doch das objektive Vorhandensein eines realen Raumes und realer Bewegungen nicht das mindeste zu unserer Wahrnehmung von räumlichen Dingen und Bewegungen beitragen; dies könnte ja nur dann geschehen, wenn irgend etwas Äufseres, Räumliches imstande wäre, in die Seele selbst hinein zu gelangen; das aber ist, wie wir deutlich gezeigt zu haben glauben, der Natur der Sache nach schlechterdings unmöglich. Wenn dennoch Tast- und Bewegungsempfindungen bei der Entstehung der Raumesvorstellung eine gewisse Rolle spielen sollen, so kann das nur so geschehen, dafs diese Empfindungen die Gelegenheitsursachen sind, welche die Seele veranlassen, die Raumesanschauung spontan und kraft ihrer ursprünglichen Anlage aus sich zu erzeugen; indem dies geschieht, nehmen zugleich die Empfindungen den räumlichen Charakter an, und es beginnt das Bewufstsein der räumlichen Gestalt des eigenen Körpers sich zu entwickeln. Auf diese Weise erst wird die Petitio Prinzipii vermieden, welche den oben von uns besprochenen Theorien so deutlich zu Grunde lag.

Ob nun aber Tast- und Bewegungsempfindungen gleich von allem Anfang an einen wenn auch vielleicht noch undeutlichen Charakter von Räumlichkeit an sich tragen, oder

ursprünglich etwa ganz unräumlich sind[1]), wird schwer zu sagen und vielleicht niemals sicher zu entscheiden sein. Aber auch wenn das letztere der Fall sein sollte, so steht doch unseres Erachtens soviel ganz fest, daſs die erste Entstehung räumlicher Vorstellungen auf einem spontanen Akt der Seele selbst beruht, welche den Empfindungen nur den Anlaſs zur Ausübung dieses Aktes entnimmt. Daran kann, wenn sie wirklich stattfinden sollte, die Thatsache nichts ändern, daſs Tast- und Bewegungsempfindungen ursprünglich rein intensiv sind und den Vorstellungen vom Raume zeitlich vorausgehen. Die etwaige zeitliche Priorität der Tast- und Bewegungsempfindungen vor den Wahrnehmungen von räumlichem Inhalt darf nimmermehr in ein kausales Verhältnis zwischen beiden psychischen Produkten umgedeutet werden. Sind die genannten Empfindungen, was wir jedoch keineswegs ohne weiteres voraussetzen, anfangs wirklich ganz und gar unräumlich, so würde sich auch die Vorstellung des Raumes nie aus ihnen entwickeln können, wenn dieselbe nicht anderweitig gegeben und durch die Empfindungen nur ausgelöst wäre. Eine andere Rolle für die erste Erzeugung der Raumesanschauung kann man den letzteren unseres Erachtens durchaus nicht zuschreiben; denn eine Summe unräumlicher Empfindungen verwandelt sich auf keine Weise in die ganz anders geartete Vorstellung des Raumes, wie wir weiter unten noch näher sehen werden. Man mag deshalb sich die Seele immerhin anfänglich mit unräumlichen Tast- und Bewegungsempfindungen angefüllt denken, so muſs doch, wenn die Vorstellung des Raumes überhaupt erzeugt werden soll, einmal ein Zeitpunkt eintreten, da die vorher unräumlichen Empfindungen vermöge der von anderer Seite spontan erzeugten Raumesvorstellung einen räumlichen Charakter annehmen. Giebt man aber in richtiger Erwägung

[1]) Die scheinbare contradictio in adiecto in dem Ausdruck „unräumliche Bewegungsempfindungen“ ist ohne groſse Weitläufigkeiten nicht zu vermeiden; gemeint sind natürlich die durch Bewegungen des Körpers hervorgerufenen Empfindungen, die deshalb noch nicht Empfindungen von Bewegungen zu sein brauchen.

aller Momente dies einmal zu, dann ist auch die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dafs Tast- und Bewegungsempfindungen von allem Anfang an wenigstens eine Hindeutung und Beziehung auf den Raum an sich tragen. Diese Beziehung auf den Raum braucht anfangs natürlich noch nicht in völliger Klarheit entwickelt zu sein; zeigt uns ja doch die Erfahrung, dafs die Ausbildung der Raumesvorstellung, soweit sie auf Tast- und Bewegungsempfindungen beruht, jedenfalls nur allmählich erfolgt. Aber daraus ergiebt sich nicht die Konsequenz, dafs die Beziehung der fraglichen Empfindungen auf den Raum überhaupt erst allmählich eintrete; sollte das aber doch der Fall sein, so würde man sich nichtsdestoweniger in einem völligen Irrtum befinden, wenn man deshalb glauben wollte, die Erfahrung sei es, mit deren Hülfe sich aus den unräumlichen Empfindungen die Raumesvorstellung entwickele. Denn so lange eben die Empfindungen noch unräumlich sind, fehlt ja der Seele jedes Bewufstsein vom Raume; um dieses zu gewinnen, können ihr die unräumlichen Empfindungen nur insofern etwas nützen, als sie, wie gesagt, die Gelegenheitsursache bilden, welche die Seele veranlafst, die Vorstellung des Raumes kraft ihrer ursprünglichen Anlage aus sich zu erzeugen; fehlt eine solche Anlage, dann mag das Spiel der Empfindungen sein, welches es will, die Anschauung des Raumes kommt deshalb nicht zustande. Denn diese kann ja, wie gezeigt worden ist, aus äufseren Wahrnehmungen ursprünglich nicht hervorgehen, da deren Möglichkeit selbst vielmehr auf dem Vorhandensein der Raumesanschauung beruht; ebensowenig aber kann die Vorstellung des Raumes durch ein blofses Spiel unräumlicher Empfindungen hervorgebracht werden, wie unseres Erachtens selbstverständlich ist und durch die spätere Kritik entgegenstehender Theorien noch näher dargethan werden soll. Erst dadurch also nehmen Tast- und Bewegungsempfindungen den räumlichen Charakter an, dafs die in der Seele virtualiter bereit liegende Raumesanschauung sich mit ihnen verbindet; da aber das Vermögen zur Erzeugung räumlicher Vorstellungen als ein Besitztum

der Seele selbst dem thatsächlichen Eintritt von Empfindungen jedenfalls vorangeht, so liegt meines Erachtens kein prinzipieller Grund vor, welcher uns die Annahme verbieten könnte, dafs die Tast- und Bewegungsempfindungen gleich von allem Anfang an einen räumlichen Charakter haben. Denn wenn sie, wie man notwendigerweise zugeben mufs, überhaupt imstande sind, die präformierte Raumesanschauung auszulösen, dann ist nicht einzusehen, warum sie das nicht gleich bei ihrem ersten Eintritt, sondern erst nach dem Verlaufe einer gewissen Zeit thun sollen, die doch eine fördernde Wirkung auf das ursprüngliche Hervortreten der Raumesvorstellung, soviel ich glaube, schwerlich auszuüben vermag.

Immerhin genügt diese Betrachtung nicht, um die Vorstellung von der ursprünglich unräumlichen Beschaffenheit der Tast- und Bewegungsempfindungen als unmöglich erscheinen zu lassen; und wenn jemand glaubt, besondere Gründe für diese Auffassungsweise zu besitzen, so wollen wir ihn in seiner Anschauung nicht weiter stören. Es kommt in der That wenig darauf an, wie man die Frage beantwortet, ob die Tast- und Bewegungsempfindungen von allem Anfang an schon räumlich sind, oder nicht, wenn man nur über den Kardinalpunkt, das Alpha und Omega unseres ganzen Problemes völlig im Klaren ist, dafs wir die Dinge nicht deshalb im Raume wahrnehmen, weil sie in Wahrheit sich im Raume befinden, sondern allein aus dem Grunde, weil unsere Seele die Raumesanschauung aus sich selbst erzeugt und die Empfindungen gewisser Sinne aus subjektiven Gründen in eine räumliche Ordnung bringt. Was hingegen die Gesichtsempfindungen anbelangt, so scheint es mir im Gegensatze zu einer sich häufig findenden anderen Anschauung völlig und unzweifelhaft gewifs zu sein, dafs von einem ursprünglich unräumlichen Charakter derselben durchaus keine Rede sein kann. Was man unter einer unräumlichen, also unausgedehnten Farben- oder Lichtempfindung sich vorstellen soll, bekenne ich schlechterdings nicht zu wissen. Eine Farbe, ein Lichtpunkt, die nicht mehr als Fläche erscheinen, sind meines Erachtens für den

Gesichtssinn gerade so wenig wahrnehmbar, als ein mathematischer Punkt, dessen Wahrnehmbarkeit niemand behaupten wird. Eine unausgedehnte Farbe ist überhaupt keine Farbe und keine Empfindung des Gesichtssinnes mehr. Den gegenteiligen Versicherungen vermag ich kein Verständnis abzugewinnen, so wenig selten sie auch sind. So behauptet z. B. der Herbartianer Volkmann im zweiten Bande seines Lehrbuches der Psychologie, S. 49, daſs „der Eindruck, den wir bei unbewegtem Hinsticren in den gleichmäſsig blauen Himmel erhalten, durchaus nicht den Charakter der Anschauung eines Ausgedehnten, sondern vielmehr den einer so zu sagen musikalischen Stimmung durch eine Farbenintensität an sich trägt". Anstatt der Vorstellung einer blaugefärbten Fläche sollen wir also einen rein intensiven Farbeneindruck haben, der vielmehr an musikalische Empfindungen als an Gesichtswahrnehmungen anklingt. Das ist aber offenbar nichts anderes als eine ziemlich starke Selbsttäuschung, die nur dadurch möglich wird, daſs man sich verleiten läſst, eine gewisse begleitende Empfindung deshalb zur Hauptsache zu machen, weil das unbewegte Hinstarren auf einen Punkt das Auge ermüdet und dessen eigentliche Wahrnehmung zu vernichten droht. In Wahrheit steht die Sache jedoch so, daſs wir entweder wirklich eine Gesichtswahrnehmung und dann auch die Wahrnehmung einer ausgedehnten Fläche haben, oder daſs die letztere und dann auch die Gesichtsempfindung verschwindet. Was in dem von Volkmann angeführten Beispiele für die Gesichtswahrnehmung in Wahrheit undeutlich wird und geradezu zu verschwinden droht, ist, wie wir noch sehen werden, die Vorstellung der Entfernung; die Vorstellung der Ausdehnung bleibt jedoch so deutlich bestehen, daſs man meiner Meinung nach die eigene Erfahrung geradezu verfälschen muſs, um Volkmann beizustimmen.

Die ausdrückliche Behauptung, unsere Gesichtsempfindungen seien ursprünglich noch nicht räumlich, finden wir ferner bei Wundt, den wir deshalb besonders anführen, weil

er seine Meinung sogar physiologisch zu begründen sucht. Indem Wundt von dem Verhältnis des Netzhautbildes zu dem äufseren Sehfeld redet, macht er folgende Bemerkung (Grundzüge der physiol. Psychologie, 2. Aufl. II, S. 69): „Obgleich in unserer Netzhaut die empfindenden Elemente mosaikartig angeordnet und stellenweise weit durch nicht-empfindende Teile getrennt sind, so erscheint uns doch unser Sehfeld in ununterbrochenem Zusammenhang. Aus dieser Erfahrung folgt notwendig, dafs unsere Lichtempfindung nicht unmittelbar schon die räumliche Form besitzen kann. Wäre letzteres der Fall, so müfsten die nicht reizbaren Stellen der Netzhaut entweder als Lücken im Sehfelde wahrgenommen werden, oder bei der räumlichen Auffassung der Gesichtsobjekte ganz aufser Betracht bleiben," was, wie weiter auseinandergesetzt wird, beides nicht geschieht. Nach meiner Meinung dagegen folgt aus der angeführten Erfahrung etwas ganz anderes, als was Wundt in der in seinem eigenen Text gesperrt gedruckten Stelle schliefst, nämlich die für eine richtige erkenntnistheoretische Grundanschauung selbstverständliche Wahrheit, dafs die Netzhaut keine Empfindung von ihrer eigenen realen Ausdehnung haben kann. Ob hingegen unsere Lichtempfindungen ursprünglich räumlich oder unräumlich sind, kann nicht durch eine Untersuchung der Beschaffenheit des Netzhautbildes ausgemacht werden; denn dieses bleibt auf alle Fälle ein blofses physiologisches Hülfsmittel für die Erzeugung von Gesichtswahrnehmungen, die ihrerseits ein Produkt der Seele selbst sind und als solches keine Ähnlichkeit mehr mit den rein materiellen Prozessen besitzen, welche auf der Netzhaut sich abspielen. Aus der Lückenhaftigkeit des Netzhautbildes folgt die Unräumlichkeit der Lichtempfindungen ebenso wenig, als aus der lückenlosen Stetigkeit desselben, wenn sie vorhanden wäre, die räumliche Natur der Gesichtsempfindungen sich ergeben würde. Nur wenn man das Vorurteil, als wäre die räumliche Ausdehnung der Netzhaut ein genügender Grund für den räum-

lichen Charakter der Gesichtsempfindung. noch nicht völlig überwunden hat, kann man auf solche Meinungen kommen. In Wahrheit jedoch ist die Frage nach dem ursprünglichen Charakter der Lichtempfindung allein auf Grund psychologischer Erfahrungen zu entscheiden, die man durch physiologische Erwägungen nicht ersetzen oder gar korrigieren wollen darf.

Ebensogut wie Volkmann und Wundt behaupten natürlich die anfängliche Unräumlichkeit der Lichtempfindungen alle diejenigen Forscher, welche mit den genannten Gelehrten in der Bekämpfung des Apriorismus und zugleich in dem Bestreben einig sind, die Raumesvorstellung aus Empfindungsprozessen abzuleiten, die noch keine Beziehung auf den Raum enthalten. Aber auch die Anhänger der Aprioritätslehre pflegen bei ihren Erörterungen über das Zustandekommen der Gesichtswahrnehmungen gewöhnlich von der gleichen Annahme über den ursprünglichen Charakter der Lichtempfindungen als einer gewissermafsen selbstverständlichen Voraussetzung auszugehen. So finde ich z. B. bei Lotze[1]), Liebmann[2]), E. v. Hartmann[3]) ganz gleichmäfsig die Vorstellung ausgesprochen, die Gesichtsempfindungen seien anfänglich rein intensiv und würden erst durch einen besonderen psychologischen Prozefs in den Raum versetzt. Nun erscheint ja allerdings vom Standpunkte des Apriorismus aus eine derartige Annahme in vieler Beziehung sehr naheliegend. Indem man nach dem Vorbilde von Kant zwischen Empfindung und Raumesanschauung genau unterscheidet, glaubt man die erstere an und für sich ohne Beziehung auf letztere und deswegen eben als unräumlich betrachten zu müssen; bei Lotze ist aufserdem eine gewisse Beeinflussung von Seiten Herbarts

---

[1]) Medicinische Psychologie, S. 328, 355, 418 und sonst.

[2]) Über den objektiven Anblick, 1869, S. 62 und 63; Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., S. 177 ff.

[3]) Philosophie des Unbewufsten, 7. Aufl., I, S. 294 ff; Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3. Aufl., S. 107.

nicht zu verkennen[1]). Dennoch kann ich mich dieser Vorstellungsweise nicht anschliefsen; obwohl ich mit den erwähnten Denkern in Bezug auf die Frage nach der Entstehung der Raumesvorstellung in dem wesentlichsten Punkte übereinstimme, so vermag ich mich doch aus den schon oben angeführten Gründen nicht von der Richtigkeit der speziellen Anschauung zu überzeugen, um die es sich hier handelt. Im Gegenteil mufs ich wiederholen, dafs ich mir unter den Ausdrücken Farbe, Helligkeit, Dunkel durchaus nichts mehr zu denken vermag, wenn ich von den zugehörigen Vorstellungen alle Ausdehnung hinwegnehme; mit der Ausdehnung verschwindet zugleich auch jede Empfindung. Ich glaube auch annehmen zu dürfen, dafs andere die gleiche Erfahrung machen würden, wenn sie sich selbst ganz genau prüfen wollten. Man kann zwar Farben und Helligkeitsgrade empfinden, ohne dafs die Empfindung in völlig deutlichen Umrissen und an einem genau bestimmten Orte erscheint. Aber dieser Mangel einer klaren Lokalisation und scharfen Umgrenzung der Empfindung ist nicht gleichbedeutend mit dem Fehlen der räumlichen Ausdehnung überhaupt; jenen allein kann man, wie ich glaube, erfahrungsmäfsig konstatieren, und ihn hat man eigentlich wohl im Auge, wenn man von der Unräumlichkeit der Lichtempfindungen spricht. Denn gesetzt auch, man wollte annehmen, blofse Lichtpunkte seien der erste Inhalt unserer Gesichtsempfindungen, so müssen doch diese Lichtpunkte immer eine, wenn auch noch so minimale, Ausdehnung besitzen, um wahrgenommen zu werden. Wird ihnen alle Ausdehnung abgesprochen, so hört eben damit die Möglichkeit

[1]) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, § 111 (S. W. VI, S. 121), sagt folgendes: „Die räumliche Auffassung liegt also nicht in der allerersten, unmittelbaren Wahrnehmung, hier kann (!) sie nicht liegen, denn es ist evident, dafs die vollkommene Intensität des Vorstellens, so lange noch die Vorstellungen in eine einzige Masse zusammenschmelzen, und so lange jede für alle nur einen einzigen, gleichen nisus der Reproduktion aufzubieten hat, alle Räumlichkeit aufhebt.“ Wie unbegründet diese Behauptung ist, dürften die Ausführungen unseres Textes wohl zeigen.

auf, sie mit dem Gesichtssinn wahrzunehmen. Es müfsten also Gesichtsempfindungen in Wahrheit etwas ganz anderes sein, als was wir unter dem Ausdrucke verstehen, wenn ihre Unräumlichkeit mit Recht behauptet werden sollte. Man müfste sich denken, dafs der eigentlichen Gesichtsempfindung noch eine andere, ursprünglichere Empfindung vorausginge, die kein Merkmal des Raumes mehr an sich trüge, und aus der sich dann erst die Empfindung von Licht und Farbe entwickelte. Von einer solchen primären Empfindung aber pflegen die Theorien, die wir hier im Auge haben, nicht zu reden; auch würde ihre Existenz unter dem Hinweis auf die Erfahrung, welche nur Lichtempfindungen im eigentlichen Sinne uns kennen lehrt, entschieden in Abrede zu stellen sein. Demnach kann es sich also in unserer Frage nur um die Empfindungen von Licht und Farbe handeln; dann aber bestreite ich die Unräumlichkeit derselben auf alle Weise und werde bei dieser Stellungnahme beharren, bis man mir mit klaren und deutlichen Worten anzugeben vermag, was man sich unter einer ausdehnungslosen Farbe und einer unräumlichen Lichtempfindung denken soll. Dieser Fall aber wird, wie ich fest überzeugt bin, überhaupt nicht eintreten. Bei den Tastempfindungen liegt die Sache anders; bei ihnen ist es, wie ich zugegeben habe, nicht gerade notwendig, eine ursprüngliche Beziehung auf den Raum anzunehmen; auch ohne den räumlichen Charakter bleibt noch ein Empfindungsinhalt übrig; aber daraus folgt nicht, dafs es sich mit den Gesichtsempfindungen ähnlich verhalten müfste[1]).

Glücklicher Weise liegt aber für den Standpunkt des Apriorismus auch nicht die geringste Notwendigkeit vor, die Gesichtsempfindungen für etwas ursprünglich Unräumliches zu

---

[1]) In der Polemik gegen die Unräumlichkeit der Gesichtsempfindungen befinde ich mich dem Resultate nach in voller Übereinstimmung mit Stumpf, der in seiner Schrift „Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung“ Kap. 1, § 5 eingehend zu beweisen sucht, „dafs der Raum ebenso ursprünglich und direkt wahrgenommen wird, wie die Qualität“ (S. 115).

halten. Gerade dann nämlich, wenn man der Seele die Fähigkeit zur Erzeugung der Raumesanschauung als ein vor aller Erfahrung vorhandenes Vermögen zuschreibt, braucht man sich nicht im mindesten darüber zu wundern, dafs unsere Gesichtsempfindungen von Anfang an den räumlichen Charakter zeigen, den wir an ihnen beobachten. Schon wiederholt haben wir bemerkt, dafs die Seele zur thatsächlichen Entfaltung der Raumesanschauung gewisse äufsere Einwirkungen nicht entbehren kann. Diese sind nun aber, was den Gesichtsraum anbetrifft, nicht in der Gestalt von Empfindungen zu denken, die erst in rein qualitativer Bestimmtheit und ohne räumliche Prädikate in die Seele hineingelangen, um dann von ihr wieder nach aufsen versetzt zu werden. Vielmehr verhält sich meines Erachtens die Sache so, dafs die Gesichtsempfindungen unmittelbar und von allem Anfang an in der Form der Ausdehnung und im Raume erscheinen. Die äufseren Einwirkungen als solche kommen der Seele überhaupt nicht zum Bewufstsein, sondern werden nur rückwärts aus den Empfindungen erschlossen, welche allein unmittelbar gegeben sind; nur an der eigenen Reaktion, die sich in der Empfindung darstellt, erkennt die Seele, dafs irgend eine Einwirkung auf sie stattgefunden hat. Die unmittelbare Ausbreitung der Gesichtsempfindungen in die räumliche Form hat auch gar nichts Wunderbares an sich, wenn man einmal zugiebt, dafs die Raumesvorstellung in ähnlicher Weise der Seele a priori innewohnt, wie die Fähigkeit, die Empfindungen ihrem qualitativen Inhalte nach aus sich selbst zu erzeugen. Es behauptet doch auch niemand, dafs die Seele etwa zuerst Schallwellen, Wärmeschwingungen und andere physikalische Vorgänge wahrnehme, um dieselben dann in die entsprechenden Töne, Wärmegefühle und sonstigen Empfindungen zu verwandeln. Vielmehr betrachtet man es als ganz selbstverständlich und nimmt nicht den geringsten Anstofs daran, dafs die Seele auf die äufseren Einwirkungen, die als solche ganz jenseits des Bewufstseins bleiben, unmittelbar mit den Empfindungen

reagiert, die wiederum nur im Bewufstsein und nicht in der äufseren Natur ihre Stätte haben.

Genau ebenso steht es nun auch mit den räumlichen Eigenschaften der Gesichtsempfindungen; sie gehören ebensogut wie die Qualität unmittelbar zur Empfindung selbst mit hinzu, wenngleich die Fähigkeit der Seele, räumliche Vorstellungen zu erzeugen, sehr wohl von dem Vermögen, den qualitativen Inhalt der Gesichtsempfindungen aus sich hervorzubringen, unterschieden werden mufs. Beide psychische Vermögen wirken aber zur Bildung der Gesichtsempfindungen, wie sie in Wahrheit sind, untrennbar zusammen. Es ist auch nicht einzusehen, inwiefern der Seele die räumliche Ausbreitung ihrer Empfindungen durch den Umstand erleichtert werden sollte, dafs sich dieselben zuerst als rein intensive und qualitative Erregungen in der Einheit ihres Bewufstseins befinden. Wenn sie diesen unräumlichen Wohnungsort doch wieder verlassen müssen, zu welchem Zwecke halten sie sich dann überhaupt erst an demselben auf? Warum soll die seelische Funktion, welche der Bildung der Raumesvorstellungen dient, nicht sofort, sondern erst dann in Thätigkeit treten, nachdem die Seele die unräumlichen Empfindungen gewissermafsen eine Zeitlang unschlüssig betrachtet hat? Braucht sie eine solche Betrachtung etwa, um zu erkennen, dafs die ihr gegebenen Empfindungen zur Vollendung ihres Wesens der räumlichen Gestaltung bedürfen? Doch wohl nicht; denn an welchem Merkmal soll sie diesen Mangel erkennen, das nicht zugleich im stande gewesen wäre, sie von allem Anfang an zur Entfaltung ihrer raumerzeugenden Vorstellungsthätigkeit zu veranlassen? Wollte man hiergegen aber einwenden, dafs die Umwandelung der rein intensiven Erregungen in räumliche Empfindungen, da sie uns erfahrungsmäfsig, wie man zugiebt, nicht bekannt ist, eben auf einem unbewufsten Akte der Seele beruhen müsse, so würden wir erwidern, dafs zu einer derartigen Annahme auch nicht der geringste Grund vorliegt, so lange man die Unmöglichkeit unserer Auffassung

nicht beweisen kann. Um einen solchen Beweis aber wird man sich wohl vergeblich bemühen.

Endlich braucht man auch nicht zu befürchten, dafs die Bekämpfung der anfänglichen Unräumlichkeit der Gesichtsempfindungen zu einem Rückfall in die mühsam überwundenen Irrtümer des Realismus führt; wenn wir auch behaupten, dafs die Seele ihre Gesichtsempfindungen von allem Anfang an in räumlicher Ausdehnung wahrnimmt, so kommt doch deswegen nicht von aufsen her etwas Räumliches in sie hinein; die Ausdehnung, unter welcher die Gesichtsempfindungen erscheinen, ist ja eben nur subjektiv und von der Seele selbst erzeugt. Damit aber eine solche subjektive Erzeugung räumlicher Gesichtsempfindungen möglich werde, ist es keineswegs notwendig, dafs die die Empfindung hervorrufenden äufseren Reize, wie Lotze sagt (Med. Psychologie S. 328), „in der Seele durch eine Summe intensiver Erregungen ersetzt werden, die, gleich einer Vielheit von Tönen, keine Andeutung räumlicher Ausdehnung oder Lage mehr enthält". Eine solche Ersetzung müssen allerdings diejenigen Denker notwendigerweise annehmen, welche den Raum aus Kombinationen unräumlicher Empfindungen ableiten wollen; wer aber, wie Lotze, von der Verfehltheit dieser Ableitungsversuche und von der Apriorität der Raumesanschauung überzeugt ist, braucht auch nicht mehr die mit der Erfahrung in Widerstreit stehende und aufserdem nichts erklärende Annahme zu machen, dafs die Gesichtsempfindungen anfänglich rein intensiv und unräumlich sind.

Nach meiner Meinung erscheinen uns also die Gesichtsempfindungen von vornherein unter der Form der Ausdehnung und müssen uns auch so erscheinen, wenn sie überhaupt wahrgenommen werden sollen; doch genügt die blofs flächenhafte Ausdehnung allein noch nicht, um das Zustandekommen der Wahrnehmung zu ermöglichen. Hierfür ist es ferner notwendig, dafs sich die nach Länge und Breite ausgedehnten Gesichtsempfindungen an irgend einem Punkte in der Tiefendimension befinden; andernfalls hört die Wahrnehmung eben

so sicher auf, als wenn der Empfindung die Längen- und Breitenausdehnung fehlt. Damit kommen wir zu der Frage nach der Entstehung der Tiefenanschauung, die, wie man weifs, eine Unmenge von Kontroversen hervorgerufen hat und im allgemeinen im Sinne des Empirismus beantwortet wird. Nicht nur die Anhänger des Empirismus selbst, sondern auch die Vertreter der Aprioritätslehre sind häufig der Ansicht, dafs die Vorstellung der dritten Dimension aus der Erfahrung stamme. So sagt z. B. Lotze in seiner Metaphysik (§ 287, S. 566): „An sich hat die Seele gewifs den Trieb nicht, ihre Gesichtseindrücke nach aufsen zu versetzen; sie kennt dies Aufsen noch nicht und könnte ja nichts nur überhaupt dorthin versetzen, sondern jeden Eindruck doch nur in bestimmte Entfernung, wofür ihr jeder Grund der Entscheidung noch fehlt; sie kann eben so wenig, wie man gemeint hat, sie unmittelbar auf dem Auge liegend vorstellen, denn auch dies würde nur Verneinung einer Entfernung sein, welche man schon kennen müfste, um sie verneinen zu können; die Eindrücke sind vielmehr einfach da und werden gesehen, haben aber gar keine angebbare Stelle in der dritten noch unbekannten Richtung des Raumes. Dafs es eine solche giebt, lernen wir nur aus Erfahrung, am leichtesten aus unserer eigenen Bewegung durch die gesehenen Bilder hindurch, und aus den mannigfachen Verschiebungen, die dabei die einzelnen erfahren, Deckungen der einen, sichtbarem Hervortreten früher gedeckter.“ In ähnlicher Weise behauptet auch Hartmann[1]) den Ursprung der Tiefenvorstellung aus der Erfahrung. Dieser Meinung kann ich mich nun, wie gesagt, nicht, oder doch nur in einer Hinsicht anschliefsen, welche den eigentlichen Kernpunkt der Frage gar nicht berührt. Bereitwillig gebe nämlich auch ich zu, dafs die Fähigkeit der richtigen Beurteilung der Entfernung der Gegenstände und des plastischen Sehens erst durch die Erfahrung zu der Vollkommenheit ausgebildet wird, in der sie der Mensch nach der Erlernung des Sehens zu

[1]) Phil. d. Unbew., I, 302; Grundlegung d. tr. Realismus, S. 109.

besitzen pflegt; aber daraus folgt keineswegs, dafs, wie man gewöhnlich meint, die Tiefenvorstellung überhaupt und in ihren Grundzügen erst aus der Erfahrung entspringe. Wie die allmähliche Entwickelung der vollständigen Raumesvorstellung durchaus kein Beweis gegen die Apriorität des Raumes überhaupt ist, so spricht gegen die Apriorität der Tiefenanschauung auch nicht die eben angeführte Thatsache, dafs bei der Erlernung des richtigen Tiefensehens die Erfahrung eine Rolle spielt. Aber auch dieser Einfluſs der Erfahrung wäre, wie wir zeigen werden, unmöglich, wenn nicht die Elemente der Tiefenvorstellung allen speziellen räumlichen Erfahrungen vorausgingen.

Die Behauptung des erfahrungsmäſsigen Ursprungs der Tiefenanschauung ist jedoch doppelsinnig; eine andere Bedeutung hat sie im Munde eines Anhängers der Aprioritätslehre, eine andere, wenn sie von einem realistisch denkenden Empiristen aufgestellt wird. Der letztere glaubt an dem Raume, den er aufser sich wahrnimmt, ein Etwas von objektiver und absoluter Realität zu haben; wenn er demnach behauptet, die dritte Dimension lernten wir nur allmählich an der Hand der Erfahrung kennen, so ist seine Meinung die, dafs wir erst nach und nach zur Kenntnis der wirklichen Tiefenausdehnung eines realen Raumes gelangten, der aufser unserer Vorstellung an sich selbst existiert. Der Anhänger des Apriorismus hingegen versteht die gleiche Behauptung in einem ganz anderen Sinne; die Tiefendimension ist für ihn nicht mehr die reale Ausdehnung eines objektiven Raumes, sondern eine Eigenschaft des blofs subjektiven Raumes seiner Vorstellung; so sehr er also auch der Erfahrung zu bedürfen glaubt, um die dritte Raumdimension kennen zu lernen, so wenig ist doch diese Erfahrung im stande, ihn über die Natur eines absolut realen Raumes zu unterrichten; ob es einen solchen giebt, bleibt auch hier noch vollständig dahingestellt; der gegebene Raum aber ist jedenfalls nur ein Erzeugnis der Seele selbst.

Von diesen beiden entgegengesetzten Meinungen fällt nun

die erstere für uns ohne weiteres weg. Wenn es schlechterdings als undenkbar betrachtet werden mufs, irgend etwas wahrzunehmen, was in Wirklichkeit und an sich selbst aufserhalb des erkennenden Subjekts ist, so kann der uns umgebende Raum natürlich auch in Rücksicht auf seine Tiefenausdehnung nur ein subjektiver Vorstellungsraum sein. Alle Theorien über den Ursprung der Tiefendimension gewinnen also erst unter der Voraussetzung einen verständlichen Sinn, dafs sich ihre Urheber über den subjektiven Charakter des gesamten Raumes, der uns in der Erfahrung gegeben ist, vollständig klar sind. Nun müfste ich mich sehr täuschen, oder es ist das nicht überall der Fall; wo man daher den erfahrungsmäfsigen Ursprung und die allmähliche Entwickelung der Tiefenvorstellung von einer realistischen Grundanschauung aus zu beweisen sucht, da müssen wir in Gedanken der letzteren immer erst die richtige Voraussetzung von dem subjektiven Charakter des Wahrnehmungsraumes substituieren, um uns überhaupt auf eine Kritik der betreffenden Theorien einlassen zu können. Glücklicherweise bedarf es aber zu diesem Zwecke keiner besonderen Umgestaltung der fraglichen Argumente, da dieselben ohne Schwierigkeit sich der veränderten Grundvoraussetzung anpassen lassen.

Wie man nun aber über die Entstehung der Tiefenanschauung auch denken mag, so läfst sich doch jedenfalls nur im Widerspruche gegen die Erfahrung die Thatsache bezweifeln, dafs wir, einmal im Besitz der entwickelten Raumesanschauung, auch wirklich Tiefenwahrnehmungen im eigentlichen Sinne des Wortes haben; es kann gar keine Rede davon sein, dafs wir etwa nur flächenhafte Wahrnehmungen besäfsen, die uns blofs veranlafsten, auf die dritte Dimension zu schliefsen. Wenn es auch feststeht, dafs wir von undurchsichtigen Gegenständen mit dem Auge immer nur die uns zugekehrten Oberflächen wahrzunehmen vermögen, so sehen wir doch andererseits die Gegenstände in der That nicht nur überhaupt aufser uns, sondern auch an ganz bestimmten Orten und in sehr verschiedenen Entfernungen. Dabei ist es zunächst

ganz gleichgültig, wie dies Resultat zu stande kommt; dafs es aber in Wahrheit besteht, ist nicht zu leugnen.

Wenn man also die Flächenhaftigkeit unseres Sehfeldes behauptet, so kann sich das immer nur auf den anfänglichen Charakter der Gesichtswahrnehmungen beziehen; von diesem aber findet man es gewissermafsen selbstverständlich, dafs er die angeführte Eigenschaft besitzt. Man läfst sich dabei vor allen Dingen durch die Rücksicht auf das Netzhautbild bestimmen, dem zwar die Höhen- und Breitenausdehnung, aber keine Tiefe zukommt. (Übrigens ist das nicht einmal ganz richtig, da ja die Netzhaut keine ebene, sondern eine konkave Fläche darstellt.) Da nun das Netzhautbild ein wesentlicher Faktor für das Zustandekommen der Gesichtswahrnehmung ist, so findet man es ganz natürlich, dafs auch die letztere nur eine flächenhafte Ausdehnung besitzt; und da auf der Netzhaut alle einzelnen Bilder, die Entfernung der entsprechenden Gegenstände mag sein, welche sie will, immer in derselben Fläche liegen, so erscheint eine direkte Wahrnehmung von Entfernungsunterschieden unmöglich. Kann ja doch von der Entfernung des Gegenstandes als solcher das Netzhautbild kein besonderes Merkmal an sich tragen; abgebildet wird eben nur der Gegenstand selbst, aber nicht seine Entfernung. Unter diesen Umständen betrachtet man es denn, um mit Berkeley zu reden (An essay towards a new theory of vision, § II), als allgemein zugestanden, dafs Entfernung als solche und unmittelbar nicht wahrgenommen werden kann, und dafs die Schätzung derselben (Berkeley spricht allerdings von der Schätzung des Abstandes „beträchtlich entfernter Körper") vielmehr auf einem Urteilsakte als auf sinnlicher Wahrnehmung beruht (a. a. O. § III).

Sehr verschiedene Theorien sind nun aufgestellt worden, um zu erklären, wie aus der zunächst angeblich nur flächenhaften Gesichtsempfindung die Wahrnehmung der Entfernung sich zu entwickeln vermag. Wir haben nicht nötig, diese Theorien sämtlich einer kritischen Prüfung zu unterwerfen, da auch ohne dies sich zeigen wird, dafs sie den eigentlichen

Hauptpunkt ganz aufser acht lassen. Zwar enthalten sie wohl alle insofern einen richtigen Kern, als sie mehr oder minder wichtige Momente anführen, auf denen die vollständige Entwickelung der Tiefenwahrnehmung mit beruht. Aber den ersten Ursprung derselben erklären sie mit ihren Annahmen so wenig, dafs sie ihn vielmehr überall schon als vorhanden voraussetzen müssen, wenn sie nicht ganz und gar in der Luft schweben sollen; erst dann sind sie imstande, einen Beitrag zur Erklärung der Tiefenvorstellung zu liefern, wenn sie nicht mehr beanspruchen, als gewisse sekundäre Hülfsmittel für deren Zustandekommen anzugeben. Es wird uns das klar werden, sobald wir einige der Faktoren, welche von diesen Theorien als die mafsgebenden Momente für die Entwickelung der Tiefenvorstellung angesehen werden, etwas näher betrachten.

Fassen wir mit spezieller Berücksichtigung des Gesichtssinnes zunächst die Accomodations- und Konvergenzgefühle in das Auge, die man bei der Tiefenwahrnehmung eine nicht unwichtige Rolle spielen läfst, so dürfte bei unbefangener Beurteilung wohl klar sein, dafs sie für sich allein nimmermehr imstande sind, die Tiefenvorstellung ursprünglich zu erzeugen. Freilich ist es Thatsache, dafs das Auge der verschiedenen Entfernung der Gegenstände gemäfs sich verschieden accomodiert, und dafs die Konvergenz der Augenachsen in dem Mafse zunimmt, als der gesehene Gegenstand sich nähert. Aber einmal sind die Gefühle, welche wir von diesen körperlichen Vorgängen haben, keineswegs so stark, dafs man von ihnen etwa selbstverständlicherweise einen bedeutenden Einfluſs auf das Zustandekommen der ursprünglichen Tiefenvorstellung erwarten müfste; von den Accomodationszuständen des Auges wenigstens ist die Empfindung, wenn sie überhaupt nicht ganz fehlt, äufserst schwach. Wären aber die Konvergenz- und Accomodationsgefühle auch noch sehr viel stärker, so ist doch gar nicht einzusehen, was sie zur Erzeugung der Tiefenvorstellung nützen sollten, wenn diese noch gar nicht vorhanden wäre. Ist sie einmal gegeben, so versteht man freilich,

dafs für die richtige Beurteilung der Entfernung eines Gegenstandes Accomodations- und Konvergenzempfindungen von Einfluſs sein können. So wissen wir aus Erfahrung, dafs wir zur Fixierung eines Gegenstandes die Augen um so mehr nach innen wenden müssen, je mehr sich der Gegenstand uns nähert, und deshalb sind wir umgekehrt auch imstande, aus der Konvergenz der Augenachsen auf die Entfernung eines äuſseren Objekts zu schlieſsen. An und für sich aber tragen Konvergenz- und Accomodationsempfindungen durchaus kein Merkmal an sich, welches einen Hinweis auf die vorher noch ganz unbekannte Tiefenausdehnung des Raumes enthielte. Entweder nämlich sind sie als noch unräumliche Gefühle zu betrachten, dann entspringt die Vorstellung des Raumes aus ihnen allein sicherlich nicht; oder sie werden bereits auf das räumlich ausgedehnte Organ des Auges bezogen, dann ist mit ihnen auch schon die Vorstellung eines Äuſseren und damit der Tiefe gegeben und wird durch sie nicht erst erklärt.

Ebensowenig vermag die Verschiedenheit der Netzhautbilder beider Augen zur ursprünglichen Erzeugung der Tiefenvorstellung etwas beizutragen. Zwar lehrt die Einrichtung des Stereoskops, dass die Fähigkeit des plastischen, körperlichen Sehens für den Menschen, welcher im Besitze beider Augen sich befindet, mit durch die Verschiedenheit zwischen den beiden Netzhautbildern bedingt wird. Denn der Eindruck der körperlichen Gestalt, also die Vorstellung der Tiefe, wird ja beim Stereoskop gerade dadurch hervorgebracht, dafs die beiden flächenhaften Bilder, welche wir in Wirklichkeit sehen, von einander ganz in derselben Weise abweichen, wie es die beiden Netzhautbilder thun, welche wir von den Gegenständen selbst empfangen würden. Dennoch kann es nach unserer Meinung gar keinem Zweifel unterliegen, dafs die Tiefenvorstellung überhaupt auf diesem Wege nicht hervorgebracht wird. Denn wenn die Wahrnehmungsbilder, welche uns die beiden Augen einzeln verschaffen, durchaus nur flächenhaft, und an sie noch gar keine Vorstellungen der Tiefe geknüpft sind, so kann offenbar auch die Vereinigung beider Bilder wiederum nur zur Vor-

stellung einer Fläche führen; wie die beiden Flächen, die ja nicht etwa hintereinander liegen, durch ihre Summation plötzlich die Anschauung der Tiefe erzeugen sollen, ist und bleibt ein völlig unlösbares Rätsel. Nur dann kann die Verschiedenheit der beiden Netzhautbilder die ihr aufgetragene Rolle spielen, wenn die Tiefenvorstellung irgendwie bereits gegeben und schon an die Wahrnehmung mit Hülfe eines Netzhautbildes geknüpft ist. Der Vereinigung der beiden Netzhautbilder kommt nur die Aufgabe zu, die Fähigkeit des körperlichen Sehens vervollkommnen zu helfen. Wäre dem anders, wie wollte man die Thatsache erklären, dafs wir, wie die Erfahrung deutlich zeigt, auch mit nur einem Auge Tiefenverhältnisse wahrzunehmen vermögen? Die Theorie also, welche wir jetzt kritisiert haben, bietet ebensowenig wie die vorige, eine wirkliche Erklärung des Ursprungs der Tiefenvorstellung dar.

Dafs ferner die Bewegung unseres Körpers durch die Objekte hindurch, die dabei stattfindende Verschiebung der Gegenstände in ihrer Lage zu uns und untereinander, endlich die Betrachtung eines und desselben Gegenstandes von verschiedenen Seiten imstande sein sollte, die Anschauung der Tiefe ursprünglich hervorzubringen, wird im Ernste hoffentlich niemand glauben. Gewifs beurteilen wir bei eigener Bewegung die verschiedene Entfernung der Gegenstände auch nach der verschiedenen Geschwindigkeit, mit der sie scheinbar an uns vorübergleiten; je geringer diese Geschwindigkeit ist, desto gröfser mufs die Entfernung des betreffenden Gegenstandes sein. Ohne Zweifel ermöglicht uns nur die Betrachtung eines Objektes von verschiedenen Seiten die Wahrnehmung seiner ganzen Gestalt; denn von ein und demselben Punkte aus können wir, wenn das Objekt selbst ruht oder in der Bewegung uns immer nur eine Seite zuwendet, nicht mehr als die Vorderfläche desselben wahrnehmen. Aber deshalb entspringt so noch nicht die Tiefenvorstellung überhaupt. Sie mufs vielmehr wiederum schon irgendwie gegeben sein, wenn wir in der geschilderten Weise zu genaueren Wahrnehmungen der Entfernung und der Gestalt der Objekte gelangen wollen. Denn die Be-

trachtung z. B. eines und desselben Gegenstandes von verschiedenen Seiten würde uns beim Fehlen jeglicher Tiefenvorstellung immer nur neue Oberflächenbilder zeigen, ohne dafs wir auch nur auf die Vermutung kommen könnten, der Wechsel dieser Bilder sei durch die Tiefenausdehnung eines körperlichen Gegenstandes bedingt. Denn wie in aller Welt sollte eine derartige Vermutung in uns aufsteigen, da uns ja jedes Verständnis für die Tiefenausdehnung noch abgeht? Ebenso möchten bei der Bewegung des eigenen Körpers die Gegenstände mit noch so verschiedener Geschwindigkeit an uns vorüberfliehen, so würde doch eine Deutung dieses Vorganges auf eine verschiedene Entfernung gänzlich ausgeschlossen sein, da der Begriff der Entfernung überhaupt uns noch nicht gegeben ist.

Endlich leistet auch die Verbindung von Gesichtsempfindungen mit den Wahrnehmungen des Tastsinnes, aus der man die Tiefenanschauung hat ableiten wollen, nicht das, was sie leisten soll. Zwar scheint es bei einer nicht ganz scharfen Analysierung des Wahrnehmungsprozesses zunächst sehr einleuchtend zu sein, dafs der Tastsinn uns von dem Vorhandensein einer Tiefendimension Kenntnis giebt, welche das Auge nicht unmittelbar wahrnehmen kann. Während dies uns nur die Oberfläche der Gegenstände zeigt, belehrt uns der Tastsinn, dafs der gesehene Gegenstand auch eine Ausdehnung nach der Tiefe besitzt; indem wir das Objekt mit der Hand umfassen oder von verschiedenen Seiten betasten, fühlen wir unmittelbar, dafs es keine bloſse Fläche, sondern ein Gegenstand von bestimmter Tiefenausdehnung ist. Andererseits bringt der Tastsinn die durch das Gesicht allein nicht mögliche Wahrnehmung der Entfernung folgendermafsen zustande. Wir nehmen an, das Kind sehe mit dem Auge zunächst nichts anderes als eine verschieden gefärbte Ausdehnung oder verschieden ausgedehnte Farben, ohne noch eine Vorstellung von der Entfernung derselben zu besitzen; dann wird es durch seine Gesichtseindrücke jedenfalls veranlafst werden, des öfteren nach den ihm vorschwebenden bunten Erscheinungen zu greifen; gelingt es ihm

nun, dabei mit der Hand einen Gegenstand zu erfassen, so wird es die Erfahrung machen, dafs dasjenige, was für das Auge allein als gefärbte Fläche sich darstellt, ein greifbares, festes, widerstandleistendes Ding ist, welches auch hinter der gefärbten Fläche noch eine Ausdehnung besitzt. Wenn aber die Greifversuche vergeblich sind, wenn das, was das Auge wahrnimmt, sich nicht zugleich fassen läfst, ohne doch deshalb zu verschwinden, so muss sich jetzt die Vorstellung der Entfernung bilden. Das Kind sagt sich ganz natürlicherweise, dass der Unterschied in den Erfolgen seiner Greifversuche von der Verschiedenheit der Entfernung der Gegenstände herrührt; was sich greifen läfst, liegt nahe, was nicht fafsbar ist, in der Ferne. Durch fortgesetzte und wiederholte Erfahrungen wird dann die Vorstellung der Entfernung immer deutlicher und verschmilzt endlich, obwohl ursprünglich nur von dem Tastsinne herrührend, so eng mit den Wahrnehmungen des Gesichtssinnes, dafs uns zuletzt auch diese, wie es scheint unmittelbar, die Entfernungen der Gegenstände erkennen lassen. Der Tastsinn korrigiert also die Auffassung des Gesichtes, das allein nimmermehr die Vorstellung der Tiefe und der Körperlichkeit der Gegenstände hätte hervorbringen können.

So ungefähr denkt man sich von gewissen Seiten den Verlauf des Prozesses, durch welchen die Anschauung der Tiefe entsteht; sicher nicht ohne eine gewisse Berechtigung, nur dafs in der Hauptsache auch hier wieder eine Petitio Prinzipii vorliegt, wenn man glaubt, dem Tastsinne eine Leistung zuschreiben zu können, zu welcher das Gesicht nicht befähigt sein soll. Darin freilich besitzt der Tastsinn ohne Zweifel einen Vorzug vor dem Gesichtssinne, dafs seine Wahrnehmungen nicht wie die des Gesichtes auf die uns zugekehrte Seite der Objekte beschränkt sind; aber dieser Umstand berechtigt keineswegs zu der Folgerung, dafs die Wahrnehmung der Tiefe für den Tastsinn ganz selbstverständlich sei. Denn entweder sind die Empfindungen, welche die Betastung eines Gegenstandes uns verschafft, überhaupt noch unräumlich, dann kann auch die Vorstellung der Tiefe in ihnen noch nicht ent-

halten sein und aus ihnen auch nicht entspringen; oder diese Empfindungen werden bereits auf den Raum, aber zunächst, wie es in der Natur der Sache liegt, nur auf die Oberflächen von Gegenständen bezogen, dann sind dieselben ebenfalls nicht imstande, die Vorstellung der Tiefe hervorzurufen, wenngleich der Gegenstand selbst die Tiefenausdehnung besitzt; da die letztere dem Tastsinne doch nur durch die Berührung von Oberflächen kenntlich wird, so werden durch die Tiefenausdehnung des Gegenstandes auch nur neue Berührungsempfindungen erweckt, die auf eine Tiefendimension nur dann bezogen werden können, wenn die Vorstellung der Entfernung, der Tiefe schon irgendwie gegeben ist; ihr Ursprung wäre dann aber nicht erklärt. Das gleiche Argument gilt gegen die Versuche, aus Bewegungen nach dem Gegenstande hin die Vorstellung der Tiefe ableiten zu wollen. So plausibel eine solche Ergänzung der Gesichtswahrnehmungen durch Tast- und Bewegungsempfindungen auch anfänglich erscheint, so wenig ist sie doch, genauer zugesehen, denkbar. Wenn auch das Kind den gesehenen Gegenstand das eine Mal zu ergreifen vermag, das andere Mal nicht, so kann es doch diesen ihm wohl zum Bewufstsein kommenden Unterschied in keiner Weise auf die Entfernung deuten, so lange es noch gar keine Vorstellung der Tiefenausdehnung besitzt. Zu der entgegengesetzten Meinung läfst man sich blofs deshalb so leicht verleiten, weil man infolge der nur sehr schwer zu überwindenden Vorurteile des naiven Realismus den für den Beobachter freilich völlig klaren objektiven Sachverhalt für den genügenden Grund seiner Wahrnehmung hält. Und doch fehlen bei dem Kinde, das nach der Voraussetzung nur die Vorstellung der Fläche haben soll, hierfür alle Bedingungen. Um die Vorwärtsbewegungen seiner Hand auch wirklich als eine Bewegung nach vorn, in der Richtung der Tiefe auffassen zu können, mufs es irgend eine, wenn auch noch so undeutliche Vorstellung der Tiefe schon besitzen. Sonst ist eine richtige Interpretation des Vorganges ganz unmöglich; es wird zwar die Empfindung irgend einer Veränderung, aber keineswegs das Bewufstsein der Bewegung

in der Richtung der dritten Dimension haben. Sobald hingegen wenigstens die Elemente der Tiefenvorstellung vorhanden sind, wird die richtige Deutung möglich werden; diese Elemente können aber keineswegs durch die Bewegungen des tastenden Organes als solche, sondern müssen von anderer Seite geliefert werden, wenn die Schwierigkeit, um die es sich handelt, sich nicht einfach von neuem erheben soll.

Eine Kritik noch anderweitiger Theorien können wir uns ersparen, da es zu offenkundig ist, dafs sie die Tiefenvorstellung immer schon irgendwie voraussetzen und also nicht erklären; aufserdem aber, und das ist die Hauptsache, läfst sich die Ursprünglichkeit der Tiefenwahrnehmung auch positiv ganz sicher nachweisen. Es ist nämlich in der That eine ganz unhaltbare Annahme, dafs der Gesichtssinn uns zunächst nur flächenhafte Wahrnehmungen ohne jede Vorstellung der Tiefe liefere. Zwar ist es sehr wohl denkbar, dafs unser Sehfeld zunächst einen flächenhaften Charakter hat; aber damit auch nur eine einzige gefärbte Fläche wahrgenommen werden kann, ist es unbedingt notwendig, dafs sich dieselbe in der Tiefe, in einer gewissen Entfernung, dafs sie sich vor uns befinde; andernfalls fällt die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung sofort hinweg. Vergeblich versucht man die entgegengesetzte Meinung zu behaupten. Hören wir z. B. die Vertretung derselben durch Lotze, welcher sich in seiner „Medicinischen Psychologie" S. 418 folgendermafsen ausläfst: „Noch einmal auf unsere allgemeinen Grundsätze zurückgehend, müssen wir behaupten, dafs ursprünglich alle Empfindungen nur mit ihrem qualitativen Inhalt im Bewufstsein gegenwärtig sind, und weder auf Äufseres noch im Gegensatze zu ihm auf Inneres deuten. Selbst wo so aufserordentliche Anstalten zu einer räumlichen Anordnung der Empfindungselemente getroffen sind, wie im Auge, kann doch das Sehfeld ursprünglich nur nach der inneren Regelmäfsigkeit seiner flächenförmigen Zeichnung aufgefafst werden; in der Tiefe des Raumes hat es dagegen an sich gar keinen Ort; es erscheint weder in der Entfernung vom Körper, noch aufliegend auf dem Auge, noch in der Tiefe des Auges auf

der Netzhaut ruhend; sondern gleich dem Tone ist es ortlos, und erwartet seine Ortsbestimmung von anderen Bedingungen. Auch der Sehende kann diesen Zustand des Bildes noch einigermafsen reproduciren. Blicken wir so in den gleichmäfsig blauen Himmel, dafs kein anderer Gegenstand das Sehfeld berührt, so erscheint uns nach einiger Zeit, sobald wir nicht absichtlich die Vorstellung von der Entfernung des Himmelsgewölbes festhalten, diese blaue Fläche in ganz unbestimmter Lokalisation, weder nah, noch fern, sondern fast ortlos, als Zustand unseres eigenen Selbst beinahe ebenso sehr, wie als Bild eines Äufseren.“ Aber doch immer als Bild eines Äufseren, füge ich hinzu und bemerke, dafs es sich mit der Gesichtsempfindung, mit der Wahrnehmung einer Fläche von allem Anfang an so verhält; freilich braucht die Vorstellung der Entfernung, in welcher sich die gesehene Fläche befindet, noch keineswegs deutlich, aber sie mufs, wenn auch noch so unbestimmt, doch irgendwie vorhanden sein, falls die Wahrnehmung stattfinden soll. Man denke sich nur den Fall, dafs die Fläche in der Gesamtheit ihrer Teile durchaus keine Tiefenentfernung mehr habe, sondern senkrecht zur Blickebene direkt durch den Mittelpunkt unseres Bewufstseins, das Wahrnehmungscentrum gelegt sei, und man wird zugeben müssen, dafs die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung verschwindet. So wenig ich eine Fläche, die nur Tiefen- und Breitenausdehnung besitzt und zugleich genau in der Ebene meiner Blicklinien gelegen ist, und so wenig ich eine andere Fläche wahrzunehmen vermag, die zwar Tiefen- und Höhenausdehnung hat, aber ohne Breitenausdehnung senkrecht durch die Längsrichtung meiner Blicklinie hindurch geht, so wenig bin ich imstande, eine nach der Höhe und Breite ausgedehnte Fläche wahrzunehmen, die senkrecht zur Blickebene den Mittelpunkt meines Bewufstseins schneidet. Man werfe nicht etwa ein, dafs auch Flächen ohne Höhenausdehnung und solche ohne Breitenausdehnung gesehen werden könnten, ohne dafs sie zum Körper ergänzt zu werden brauchten; erst dann ist das ja der Fall, wenn ich Flächen der ersteren Art von oben oder unten, und solche der zweiten

Art von links oder rechts sehe, d. h. wenn die Richtung meines Blickes die fehlende dritte Dimension ersetzt oder mit anderen Worten, wenn die Fläche in dieser Dimension gelegen ist[1]). Genau ebenso müssen, wie gesagt, die nach der Höhe und Breite ausgedehnten Flächen irgend einen Ort in der Tiefe, d. h. vor uns haben, wenn sie wahrgenommen werden sollen. Wollte man auch anderenfalls, d. h. nach Aufhebung der Entfernung der Ebene, dem Bewufstsein die Wahrnehmung desjenigen Punktes der Fläche belassen, an welchem es sich selbst befindet, so wäre das doch eben nicht mehr die Wahrnehmung eines räumlich ausgedehnten Etwas; denn alle aufserhalb dieses Punktes gelegenen Flächenteile blieben nach wie vor völlig verborgen. Auch eine Wendung des Blickes kann daran nichts ändern, sobald nur der Punkt, von dem der Blick ausgeht, genau in der Ebene liegen bleibt. Denn denken wir uns, der zuerst nach vorn gerichtete Blick mache bei streng aufrechter Haltung des Kopfes eine Wendung nach rechts, so wird niemand bestreiten wollen, dafs an eine Wahrnehmung der rechtsseitigen Teile der Fläche nicht eher gedacht werden kann, als bis die Drehung die Gröfse einer Winkelfläche von 90 Grad erreicht hat; vorher hat der Blick eben noch eine Richtung, die für die Wahrnehmung der Fläche nichts zu nützen vermag. Dann aber tritt einfach wieder der oben schon erwähnte Fall ein, dafs die Fläche in einer zur Blicklinie genau vertikalen Ebene liegt und eben deshalb nicht wahrgenommen werden kann; denn nach der dem Auge zugekehrten Seite besitzt sie ja keine Ausdehnung mehr.

Hieraus ergiebt sich meines Erachtens mit völliger Evidenz das Resultat, dafs von Gesichtswahrnehmungen ohne jede

---

[1]) In Wirklichkeit würde, auch wenn es rein mathematische Flächen gäbe, der Einrichtung unserer Augen zufolge, allerdings wohl immer dieses letzte Verhältnis stattfinden; die von uns zuerst angenommenen Fälle erfüllen aber auch als blofse Hypothesen ihren Zweck.

Vorstellung der Tiefe keine Rede sein kann; wenn man das Gegenteil behauptet, so verwechselt man die ursprünglich vorhandene Unbestimmtheit der Tiefenlokalisation, die von uns nicht geleugnet werden soll, mit dem völligen Mangel einer solchen. Gewifs erscheint in dem von Lotze angeführten Beispiel der blaue Himmel in keiner bestimmten Entfernung; er macht dem Beschauer vielmehr ganz und gar den Eindruck, als sei er von ihm überhaupt durch keinen Abstand getrennt; und doch ist das nur eine Selbsttäuschung, die vor einer scharfen Analyse nicht bestehen kann. Wenn demnach Lotze an einer anderen, bereits früher angeführten Stelle (Metaph. § 287 S. 566) behauptet: „An sich hat die Seele gewifs den Trieb nicht, ihre Gesichtseindrücke nach aufsen zu versetzen; sie kennt dies Aufsen noch nicht und könnte ja nichts nur überhaupt dorthin versetzen, sondern jeden Eindruck doch nur in bestimmte Entfernung, wofür ihr jeder Grund der Entscheidung noch fehlt“ — so müssen wir diese Meinung entschieden bestreiten; eben weil die Fähigkeit zur Erzeugung der Raumesanschauung der Seele angeboren[1]) und, wie Lotze selbst ausdrücklich lehrt und auch wir noch näher zeigen werden, nicht ein Produkt von Empfindungskombinationen ist, verlegen wir die Gesichtseindrücke unmittelbar und ohne weiteres nach aufsen; geschähe dies nicht von allem Anfang an, so ist nicht einzusehen, warum es später geschehen sollte,

---

[1]) Es ist meines Erachtens nicht richtig, wenn man die Apriorität der Raumesvorstellung zugiebt und sich doch mit aller Entschiedenheit gegen die Behauptung ihres Angeborenseins sträubt; ich kann nicht finden, dafs zwischen beiden Ausdrucksweisen ein grofser sachlicher Unterschied wäre. In dem Sinne ist die Raumesanschauung freilich nicht angeboren, dafs wir vor aller Empfindung ein Bewufstsein des unendlichen Raumes hätten; aber warum soll man nicht ganz zweckmäfsig den Raum als angeborene Vorstellungsform bezeichnen, wenn man damit nichts weiter sagen will, als dafs die Fähigkeit zur Erzeugung räumlicher Vorstellungen Eigentum der Seele selbst und in keiner Weise das allmählich erworbene Resultat aus äufseren Eindrücken ist?

wenn doch die Empfindungen als solche die Anschauung des Raumes nicht hervorbringen; die Erfahrung, die sie an den bloſs flächenhaften Empfindungen macht, kann die Seele keineswegs veranlassen, die völlig neue Vorstellung der Tiefe zu erzeugen. Die Verlegung der Eindrücke in die richtige Entfernung muſs allerdings auch nach unserer Meinung, wenigstens zum Teil, erst erlernt werden; aber deshalb ist die von Lotze mit Unrecht bestrittene Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daſs die Gesichtseindrücke uns von Anfang an in der Tiefe erscheinen.

Auch hat die zuerst gewiſs vorhandene Unsicherheit der Tiefenlokalisation keineswegs die Folge, daſs nun, wie man sich die Sache öfter denkt, alle unsere Gesichtseindrücke ursprünglich in ein und derselben Fläche liegen müſsten. Im Gegenteil ist es denkbar, daſs verschiedene Empfindungen auch gleich in verschiedene Entfernungen verlegt werden, obwohl wir das vom menschlichen Kinde nicht als ganz sicher behaupten wollen. Jedenfalls dürfte man sich aber nicht auf die Aussagen operierter Blindgeborener über ihre ersten Gesichtswahrnehmungen berufen, um das Gegenteil zu beweisen. Wenn diese auch in ihrer Gesamtheit glauben sollten [1]), daſs die gesehenen Gegenstände unmittelbar ihr Auge berührten, so würde hieraus doch nicht auf die gleiche Lokalisation der Gesichtsempfindungen auch bei dem mit gesunden Augen geborenen Kinde zu schlieſsen sein. Denn da die Blindgeborenen vor der Operation ihre räumlichen Wahrnehmungen in erster Linie mit Hülfe des Tastsinnes gemacht haben, so liegt die Annahme sehr nahe, daſs sie durch ihre bisherigen Erfahrungen veranlaſst werden, die Gesichtsempfindungen in ähnlicher Weise an der Oberfläche des Sinnesorganes zu lokalisieren, wie sie es bei den Tastempfindungen gewohnt gewesen sind. Deshalb

[1]) Es ist das aber keineswegs der Fall; man vergleiche die von E. L. Fischer in seiner Schrift „Theorie der Gesichtswahrnehmung“ S. 288—90 angeführten Beispiele von Operierten, die äuſsere Gegenstände sofort in gewissen Entfernungen wahrnahmen.

beweist eine derartige, bei einigen operierten Blindgeborenen konstatierte Erscheinung nichts für die Allgemeinheit[1]).

Die innige Verbindung der Tiefenvorstellung mit der Wahrnehmung von Flächen ergiebt sich weiter aber auch aus dem Umstande, dafs es a priori klar ist, dafs die gesehene Fläche eine hintere Seite haben mufs. Zwar pflegt das Kind, welches über seine Wahrnehmungen noch nicht nachdenken kann, diese Reflexion nicht anzustellen; es würde zu derselben aber bei hinlänglich entwickelter Denkkraft durchaus befähigt sein, auch wenn es noch gar keine sinnliche Wahrnehmung von der Tiefenausdehnung der gesehenen Gegenstände gemacht hätte. Und nicht nur diese, sondern auch die noch viel weiter gehende Erkenntnis wäre das Kind imstande a priori zu gewinnen, dafs das, was es sieht, die Oberflächen von Gegenständen sein müssen, die eine Ausdehnung auch nach der Tiefe besitzen. Denn bei weiterer Überlegung könnte es nicht umhin, sich zu sagen, dafs eine reine, mathematische Fläche nur eine Fiktion ist, der man nicht eine wirkliche Existenz zuschreiben kann. Wenn also, mufs es weiter folgern, die gesehenen Flächen wirklich da sein sollen, so ist dies nur unter der Bedingung möglich, dafs sie blofse Oberflächen sind, hinter denen sich ein nach der Tiefe ausgedehnter Gegenstand verbirgt. Nur dafs die dem Gesichtssinne gegebenen Erscheinungen widerstandsfähige, undurchdringliche Dinge sind, ist eine Thatsache, die durch blofse Reflexionen über den Inhalt der Gesichtswahr-

---

[1]) Auch aus der Thatsache, dafs Kinder nach ziemlich entfernten Gegenständen greifen, ist nicht ohne weiteres auf eine Lokalisation der entsprechenden Empfindungen in unmittelbarer Nähe des Auges zu schliefsen; vielmehr läfst dieses Verhalten des Kindes auch die ganz andere Deutung zu, dafs es von der Gröfse seines Armes, den es ja nicht speziell beobachtet, und namentlich von der Entfernung, bis zu welcher es denselben auszustrecken vermag, noch keine richtige Vorstellung hat.

nehmungen nicht, oder doch nicht sicher erkannt werden kann. An diesem Punkte mufs der Tastsinn eintreten, um die Wahrnehmungen des Auges zu ergänzen und zu vervollständigen. Die Vorstellung der dritten Dimension hingegen wird durch den Tastsinn als solchen so wenig hervorgebracht, dafs seine Aussagen vielmehr gar nicht auf die Tiefendimension gedeutet werden könnten, wenn dieselbe nicht ursprünglich schon in allen räumlichen Wahrnehmungen mit enthalten wäre. Wir müssen deshalb den Ursprung der Tiefenvorstellung aus der Erfahrung auch für den Fall ablehnen, dafs die Ausbildung der Raumesanschauung ohne den Einflufs des Gesichts und wesentlich nur mit Hülfe des Tastsinnes erfolgt. Auch dessen Empfindungen werden, wo man sie überhaupt und sobald man sie räumlich interpretiert, ohne weiteres auf etwas, das sich aufser uns und in der dritten Dimension befindet, bezogen. Zwar können auch die Berührungsgefühle des Tastsinnes nur von den Oberflächen der Gegenstände herstammen; aber deshalb nehmen wir durch die Tastempfindungen doch immer etwas in der Tiefe Befindliches wahr; dafs diese aufser uns befindlichen und von Anfang an in irgendwelchen Entfernungen wahrgenommenen Gegenstände freilich Körper mit einer Ausdehnung nach drei Dimensionen sind, wird da, wo die Ausbildung der Raumesanschauung mit Hülfe des Tastsinnes erfolgt, allerdings de facto erst gelernt werden müssen. Für den Gesichtssinn hingegen ist auch diese Annahme nicht unbedingt nötig; denn wenn es prinzipiell nicht als unmöglich betrachtet werden kann, dafs uns die Gesichtsempfindungen von Anfang an in verschiedener Entfernung erscheinen, so ist es auch denkbar, dafs gleich von vornherein wenigstens in einigem Umfang plastisches, körperliches Sehen stattfindet. Jedenfalls scheint bei manchen Tieren die Fähigkeit, durch das Auge richtige räumliche Wahrnehmungen zu erhalten, schon bei der Geburt bis zu einem sehr hohen Grade der Vollkommenheit ausgebildet zu sein. Wenigstens mufs man die betreffenden Erfahrungsthatsachen nach unserer Meinung

in sehr künstlichem Sinne auslegen, wenn man ihnen eine andere Deutung geben will[1]).

Wie es sich hiermit aber auch verhalten mag, so leugnen wir doch auf alle Fälle den Ursprung der Tiefenvorstellung aus der Erfahrung ganz entschieden. Die völlige Ausbildung derselben im einzelnen ist freilich nur an der Hand der Erfahrung möglich; das gilt aber von der Raumesanschauung überhaupt. Ihren Elementen nach ist dagegen die Tiefenvorstellung genau so ursprünglich wie die Vorstellung der Höhen- und Breitendimension. Wäre dem anders, so würde jede Möglichkeit fehlen, überhaupt etwas Räumliches wahrzunehmen. Denn flächenhaft ausgebreitete Empfindungen kann es, wie wir gesehen haben, nur dann geben, wenn dieselben in irgend einer Entfernung vorgestellt werden. Also gelangen

---

[1]) In Bezug auf die Frage nach dem Ursprunge der Tiefendimension befinde ich mich wiederum in wesentlicher Übereinstimmung mit den Ausführungen Stumpfs in der obengenannten Schrift; vgl. besonders § 10 und 11. Nur kann ich St. nicht das Recht zugestehen, von seinem Standpunkt aus sich gegen Kants Aprioritätslehre, die er allerdings (§ 1) aus einem ganz einseitigen und darum schiefen Gesichtspunkte betrachtet, ablehnend zu verhalten. Denn wenn unsere Gesichtsempfindungen von Anfang an nicht nur als Flächen, sondern auch in der Tiefe vorgestellt werden, so ist das eben nur unter Voraussetzung der Apriorität des Raumes möglich. Freilich sagt St., der Raum wird zugleich mit der Empfindung gegeben, während Kant ihn als eine apriorische Form der Anschauung auffafst und von der Empfindung trennt. Das ist aber ein Differenzpunkt, bei dem, soweit er sich nicht blofs auf den Ausdruck bezieht, Kant entschieden recht hat. Denn wir nehmen ja den Raum nicht nur da wahr, wo unsere Empfindungen sind, sondern auch zwischen denselben als das Etwas, was sie trennt. Das würde nicht der Fall sein können, wenn der Raum eine blofse Eigenschaft der Empfindungen, und das Vermögen der Raumanschauung von dem Vermögen, Empfindungen hervorzubringen, nicht verschieden wäre; d. h. aber nichts anderes als: der Raum ist Anschauung a priori. Vgl. S. 185. — Unter den Physiologen wird die Ursprünglichkeit der Tiefenwahrnehmung von E. Hering vertreten, dem hierfür besondere Anerkennung gebührt. (Vgl. Hering in Hermanns Handbuch der Physiologie, III, 1, S. 564, 572.)

wir überhaupt nicht zur Raumesanschauung, oder die Tiefenvorstellung ist ebenso ursprünglich, wie die Vorstellung der beiden anderen Dimensionen.

Hier dürfte nun der passende Ort sein, um zu den sogenannten Projektionstheorien bestimmte Stellung zu nehmen. Sollen dieselben überhaupt einen annehmbaren Sinn haben, so mufs ihnen als Fundamentalvoraussetzung die richtige Vorstellung von der Subjektivität des empirischen Raumes zu Grunde liegen; denn in einen objektiven Raum seine Empfindungen projizieren zu wollen, ist eine Absurdität, bei der im Grunde genommen das Wahrnehmungsproblem genau da stehen bleibt, wo es von Anfang an gestanden hat. Giebt man hingegen zu, dafs es der subjektive Raum der eigenen Anschauung ist, in welchen die Projektion erfolgen soll, dann läfst sich über die mit diesem Begriffe operierenden Theorien reden; doch auch so stehen der Annahme einer Projektion im eigentlichen Sinne sehr grofse Schwierigkeiten im Wege, von denen wir zu einem Teile schon oben gesprochen haben. Zunächst kann nämlich keine Rede davon sein, dafs etwa die Eindrücke, welche die Netzhaut empfängt, in den Raum verlegt werden; wenn ich aber nicht sehr irre, ist gerade das die Vorstellung, welche sich wenigstens bei physiologischen Anhängern der Projektionslehre häufig findet. Man behauptet nämlich einfach, dafs wir die Netzhauteindrücke in der entgegengesetzten Richtung der einfallenden Lichtstrahlen, durch welche sie hervorgerufen werden, in den Raum projizieren; rein physikalisch angesehen erscheint das ziemlich plausibel und ist doch eine ganz unhaltbare Meinung. Die Netzhauteindrücke bleiben ja ebenso aufserhalb der Seele, wie der Gegenstand, dessen Wahrnehmung durch sie erklärt werden soll. Der Netzhaut selbst aber kann man die Fähigkeit, ihre Eindrücke nach aufsen zu versetzen, nicht zuschreiben, ohne in alle diejenigen Schwierigkeiten zu geraten, welche es völlig unmöglich machen, von einer Selbstempfindung der Netzhaut zu reden. So wenig die letztere denkbar ist, so wenig ist es eine Projektion ihrer eigenen Eindrücke durch die Netzhaut selbst. Theorien,

welche mit diesem Begriffe arbeiten, sind von vornherein zu verwerfen[1]). Ebenso wenig Beachtung verdient die Annahme, dafs die Erregungen der Gehirnnerven durch die Seele nach aufsen versetzt werden. Auch die materiellen Prozesse im Gehirn sind keine Empfindungen, wie freilich oft fälschlich behauptet wird, sondern Vorgänge aufser der Seele, von denen diese nichts weifs; sie bedürfen auch durchaus keiner Projektion in den Raum, da sie sich ja bereits in demselben befinden. Es würden also nur wirkliche Empfindungen, die in der Seele selbst ihren Sitz und einen rein intensiven, unräumlichen Charakter haben, als das Objekt übrig bleiben, mit welchem eine Verlegung in den Raum, d. h. in den subjektiven Vorstellungsraum, vorgenommen werden kann.

Was den Projektionstheorien nun aber auch in dieser Fassung entgegensteht, in der sie überhaupt erst ernst genommen werden können, ist vor allem der oben schon eingehend erörterte Umstand, dafs wir von dem Dasein unräumlicher Gesichtsempfindungen durchaus nichts wissen. Das ist das hauptsächliche und für uns unüberwindliche Bedenken, welches wir gegen die Möglichkeit der Projektion haben. Wäre aber auch die Existenz unräumlicher, rein intensiver Gesichtsempfindungen anstatt einer Hypothese Thatsache, so würde doch der Projektion weiterhin die grofse Schwierigkeit im Wege stehen, dafs die Seele von der Richtung der einfallenden Lichtstrahlen nichts weifs und nichts wissen kann. So lange man fälschlicherweise die Netzhauteindrücke als die in den Raum zu versetzenden Empfindungen betrachtet, kann man sich wohl dem Irrtume hingeben, als besäfse die Seele Kenntnis

[1]) Ein Vertreter dieser Anschauung ist E. L. Fischer, der in seiner S. 141 zitierten Schrift (S. 297, 302) den Akt der Projektion dem Sehapparate als solchem zuschreibt, ohne doch von einer Selbstempfindung der Netzhaut etwas wissen zu wollen; natürlich liegt es auf der Hand, dafs durch die Annahme einer rein physischen Projektion eines physischen Netzhautbildes die Wahrnehmung in keiner Weise erklärt wird.

der einfallenden Lichtstrahlen und wäre eben deshalb imstande, ihre Eindrücke in umgekehrter Richtung nach aufsen zu projizieren. Sobald man sich aber einmal davon überzeugt hat, dafs die Seele kein Bewufstsein von den Eindrücken auf der realen Netzhaut haben kann, hört auch jede Möglichkeit auf, ihr eine Empfindung von den einfallenden Lichtstrahlen und deren Richtung beizulegen. Wenn sie eine solche Empfindung aber nicht besitzt, wie soll es denkbar sein, dafs sie dennoch von eben jener Richtung der Lichtstrahlen sich die Ordnung vorschreiben läfst, in der sie ihre mit den Netzhauteindrücken in keinem für sie wahrnehmbaren Zusammenhange mehr stehenden Empfindungen in den Raum verlegt? Das könnte doch nur so geschehen, dafs die Richtung der einfallenden Lichtstrahlen entweder in der Seele durch ein besonderes qualitatives Merkmal der einzelnen Empfindungen angedeutet würde, oder dafs der ganze Vorgang der Projektion sich überhaupt ohne irgend welche bewufste, sei es nun direkte oder indirekte. Kenntnis der äufseren Eindrücke vollzöge. In beiden Fällen haben dann aber die Lichtstrahlen aufgehört, diejenige Rolle zu spielen, welche ihnen die in Rede stehenden Formen der Projektionstheorie zuschreiben. Aufserdem jedoch läfst sich, selbst wenn die Thatsache der Projektion ganz unzweifelhaft feststände, auch gar nicht behaupten, dafs die Empfindungen in einer der Bahn der einfallenden Lichtstrahlen entgegengesetzten Richtung nach aufsen verlegt werden; denn die Lichtstrahlen, von denen noch dazu auf jeden einzelnen Netzhautpunkt eine ungezählte Menge fällt, werden bekanntlich im Auge gebrochen, die Blicklinien aber nicht. Aus allen diesen Gründen glauben wir deshalb annehmen zu müssen, dafs eine Projektion in derjenigen Bedeutung, in welcher die entsprechenden Theorien den Ausdruck gebrauchen, d. h. eine Projektion im eigentlichen Sinne, nicht stattfindet. Vielmehr liegen nach unserer oben näher begründeten Überzeugung die Gesichtsempfindungen von allem Anfang an aufser uns im Raume; sie kommen gar nicht erst in die Seele, d. h. den unräumlichen Mittelpunkt unseres Bewufstseins hinein und brauchen deshalb auch nicht aus ihm

hinaus verlegt zu werden. Im äufseren Raume selbst allerdings kann nicht nur, sondern wird anfänglich auch oftmals eine Verschiebung und Versetzung der Empfindungen stattfinden. Wir verlegen unsere Empfindungen jedenfalls nicht von vornherein alle in die richtigen Entfernungen; meistenteils werden sie uns wohl anfänglich zu nah erscheinen. Ist man dann durch bestimmte Erfahrungen zu der Erkenntnis gekommen, dafs ein gewisser Gegenstand sich in gröfserer Entfernung befindet, als man zuerst glaubte, so wird der entsprechende Empfindungskomplex, als welcher der Gegenstand sich für den Gesichtssinn darstellt, natürlich weiter in den Raum hinaus verlegt werden. Will man nun einen derartigen Vorgang als ein Beispiel von der Projektion unserer Gesichtsempfindungen bezeichnen, so haben wir gegen eine solche Ausdrucksweise nichts einzuwenden; nur hat dann eben das Wort „Projektion" eine andere Bedeutung erhalten. Ebensowenig werden wir von unserem Standpunkte aus Einspruch erheben, wenn man fortfährt davon zu reden, dafs wir unsere Gesichtsempfindungen in den Raum versetzen. Denn man kann ja diesen Ausdruck auch dann gebrauchen, wenn man damit nur die Thatsache bezeichnen will, dafs vermöge unserer subjektiven Raumesanschauung die Gesichtsempfindungen aufser uns lokalisiert werden; erst in dem Falle müssen wir den Ausdruck ablehnen, dafs er die Annahme von dem ursprünglich unräumlichen Charakter der Gesichtsempfindungen und ihrem Sitze in der Seele selbst einschliefsen soll.

Dafs freilich die Richtung der einfallenden Lichtstrahlen und die Gruppierung der Eindrücke auf der Netzhaut von mafsgebendem Einflusse auf die Anordnung unserer Empfindungen im Sehfelde sind, soll von uns nicht im mindesten bestritten werden. Nur denken wir uns diesen Einfluſs in anderer Weise vermittelt, als die Projektionstheorien annehmen; nach Mafsgabe der genannten Faktoren, aber ohne irgend eine Kenntnis derselben ordnen wir unsere von vornherein räumlichen und aufser uns liegenden Empfindungen im Sehfelde an; findet man das unglaublich, so wäre zu bemerken, dafs

sich ja auch die qualitative Beschaffenheit der Empfindungen ganz genau nach der Natur der äufseren Reize richtet, ohne dafs das Bewufstsein von denselben auch nur eine Ahnung hätte. Hinterher sieht es dann freilich bei einer Vergleichung des Netzhautbildes mit dem wahrgenommenen Gegenstande fast ganz so aus, als brauche die Seele mit ihren Empfindungen nur der Richtung des eingefallenen Strahles zu folgen, um aus denselben objektive Wahrnehmungen zu machen. Aber dieser Umstand beweist keineswegs, dafs sich die Sache in Wahrheit so verhält.

Wir behaupten also gegen die Projektionstheorie, dafs vermöge der Apriorität der Raumesanschauung unsere Gesichtsempfindungen von allem Anfange an uns nicht nur als flächenhaft, sondern auch in der Tiefe, draufsen im Raume erscheinen. Eben deshalb bedürfen wir auch durchaus keines Kausalitätsschlusses, um die Empfindungen in den Raum zu versetzen. Schon oben haben wir gesehen, dafs ein solcher Schlufs nimmermehr imstande ist, den Gedanken an eine räumliche Aufsenwelt, geschweige denn die wirkliche Anschauung eines Äufseren hervorzubringen. Auf alle Fälle mufs die Raumesanschauung zu dem Bewufstsein des Kausalitätsgesetzes noch anderweitig hinzukommen, wenn wir durch einen Schlufs nach dem letzteren zur Objektivierung der Empfindung veranlafst werden sollen. In dieser Weise hat sich bekanntlich Schopenhauer die Entstehung der äufseren Wahrnehmung gedacht, dessen Theorie vor der ähnlichen von Helmholtz [1]) darin einen grossen Vorzug besitzt, dafs sie neben dem Kausalitätsgesetze auch noch den Raum a priori gegeben sein läfst. Nach Schopenhauer fafst der Verstand die gegebene Empfindung vermöge der Apriorität des Kausalitätsprincipes als eine Wirkung auf, zu der er die Ursache mit Hülfe der a priori vorhandenen Raumesanschauung als äufseres Objekt in den Raum konstruiert [2]). Aber der Kausalitätsschlufs wird ganz und gar

[1]) Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, 1. Aufl., S. 453.

[2]) Über die vierfache Wurzel etc. 2. Aufl., S. 52 (Werke hrsg. von Grisebach, III, S. 66/67).

überflüssig, sobald man die Apriorität des Raumes annimmt, die vollkommen genügt, der Empfindung den räumlichen Charakter zu verleihen. Aufserdem ist es, wie man schon oft genug gegen Schopenhauer bemerkt hat, völlig unmöglich, das äufsere Objekt im Raume, das ja selbst, und zwar auch gerade nach Schopenhauers ausdrücklicher Lehre, nur Vorstellung ist, als Ursache der Empfindung zu betrachten. Freilich mufs die Empfindung eine Ursache haben; dieselbe kann aber nicht in dem wahrgenommenen Gegenstande als solchem, sondern nur in dem Ding an sich desselben gesucht werden, welches durch seine Einwirkung auf die Seele diese zur Erzeugung des Vorstellungsobjektes veranlafst. Es ist wirklich, bedauerlich Schopenhauers so wertvolle erkenntnistheoretische Untersuchungen durch eine so falsche Anschauung entstelltzu finden [1]), und zwar um so bedauerlicher, als vor ihm bereits Berkeley und Kant ganz ausdrücklich auf die Ungereimtheit aufmerksam gemacht haben, welche in der Annahme liegt, ein wahrgenommener Gegenstand, dem man als solchem eine Existenz nur in der Vorstellung zuschreibt, könne zugleich Ursache unserer Vorstellungen sein. (Berkeley im Eingang des zweiten der „Drei Gespräche zwischen Hylas und Philonous"; Kant, Kritik d. r. V., Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre, S. W. II, S. 311, Kehrbach S. 328.) Die Anschauung äufserer Objekte beruht also keineswegs darauf, dafs wir zu unseren Empfindungen eine Ursache hinzudenken und diese nun als Gegenstand im Raume vorstellen. Vielmehr nehmen wir ohne jede Anwendung des Kausalitätsprinzipes die Gegenstände selbst unmittelbar im Raume und aufser uns

[1]) Neben dem oben gerügten Fehler finden sich freilich in Schopenhauers Erkenntnistheorie noch andere Verstöfse, welche mit seinen eigenen Grundlehren in starkem Widerspruche stehen; so die Identifikation von Intellekt und Gehirn und die Verlegung der Anschauungs- und Verstandesformen in das letztere; damit hängt zusammen seine Auffassung der Empfindungen als Affektionen des Leibes.

wahr, wie Kant[1]), Fries[2]), Apelt[3]), Wundt[4]) und andere richtig lehren.

Auch das ist ferner eine ganz irrtümliche Auffassung des Wahrnehmungsprozesses, wenn man, wie es oft geschieht, von einer Beziehung unserer Empfindungen auf äufsere Gegenstände spricht und dadurch deren Wahrnehmung zustande kommen lassen will. So sagt z. B. Zeller in seinem Aufsatze „Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aufsenwelt" (Vorträge III, S. 245): „Das Bild der Dinge als solches erhalten wir dadurch, dafs wir eine Anzahl von Empfindungen unter der Form des räumlichen Zusammenseins, das Bild der Vorgänge dadurch, dafs wir sie unter der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge verknüpfen, durch eine Thätigkeit der anschauenden Phantasie. Damit uns dagegen dieses Bild zu einem Gegenstand oder Vorgang aufser uns werde, ist es nötig, über die blofse Anschauung hinauszugehen und dieselbe auf die Einwirkung eines von uns selbst verschiedenen Realen zurückzuführen;" und S. 247 heifst es: „Aber wie die Empfindungen als solche nur Vorgänge im Innern des empfindenden Subjekts sind, so haben auch die aus ihnen gebildeten Anschauungen nur in diesem ihren Sitz. Wenn wir dennoch nicht umhin können, sie auf Dinge aufser uns zu beziehen, und wenn diese Beziehung sich mit ihnen für unser eigenes Bewufstsein so fest verknüpft, dafs wir sie von ihnen gar nicht zu trennen wissen, dafs nicht die Bilder der Dinge unserem Geiste gegenwärtig zu sein scheinen, sondern die Dinge selbst unmittelbar, so mufs die Veranlassung dazu allerdings in gewissen Eigenschaften liegen, durch welche sich unsere Wahrnehmungsbilder von blofsen Phantasiebildern unterscheiden. In diesen Auseinandersetzungen laufen zwei verschiedene Gedankenreihen neben einander her, die ganz streng

[1]) Kr. d. r. V., Kritik des 4. Paralogismus der transscendentalen Psychologie.

[2]) Neue Kritik der Vernunft, 2. Aufl. 1. Bd. § 15.

[3]) Metaphysik, § 99 S. 504ff.

[4]) System der Philosophie, S. 92, 102, 110, 115, Logik I, S. 454.

auseinander gehalten werden müssen, wenn man zu richtigen Anschauungen über die Entstehung der Wahrnehmung äufserer Gegenstände gelangen will; die Ursache aber, weshalb man sich so leicht verleiten läfst, bei dem Wahrnehmungsprobleme heterogene Gedankengruppen in unzulässiger Weise zu verschmelzen, liegt in der doppelten Bedeutung des Wörtchens „aufser". Aufser uns ist nämlich einmal alles dasjenige, was von uns im Raume wahrgenommen wird, die gesehene und gefühlte Körperwelt. Aufser uns sind aber auch, wenn es solche giebt, die Dinge an sich, mögen dieselben nun ebenfalls in einem (transscendenten und unserer Wahrnehmung unzugänglichen) Raume liegen oder nicht. Nur die letzteren können natürlicherweise die Ursachen unserer Vorstellungen sein; wenn deshalb behauptet wird, wir bezögen unsere Vorstellungen auf äufsere Gegenstände als ihre Ursachen, so hat das nur einen Sinn, wenn unter den äufseren Gegenständen die Dinge an sich gemeint sind; dann aber ist klar, dafs eine derartige Beziehung uns gar nichts nützen kann für die Anschauung der von uns wahrgenommenen räumlichen Dinge, die wir um uns sehen; denn die Dinge an sich fallen ja nie in unsere Wahrnehmung. Deshalb findet denn auch in der Wahrnehmung, wie sie sich natürlicherweise bildet, eine Beziehung unserer Vorstellungen auf äufsere Gegenstände überhaupt nicht statt; unsere räumlichen Anschauungen sind nicht erst in uns, weil das ein Ding der Unmöglichkeit ist, sondern befinden sich von allem Anfange aufser uns, vor uns im Raume und brauchen deshalb nicht noch auf etwas Äufseres bezogen zu werden. In uns ist immer nur die Thätigkeit, der Akt des Anschauens als solcher; der Inhalt der Anschauung dagegen steht gleich von vornherein als etwas Äufseres vor uns da. So kommt es, dafs unsere Gesichtsempfindungen oder gewisse Komplexe von solchen von uns sofort als äufsere Gegenstände aufgefafst und gar nicht anders betrachtet werden. In dieser Auffassung werden wir dann noch durch die Wahrnehmungen des Tastsinnes bestärkt und befestigt. Indem dieser uns zeigt, dafs das, was wir sehen, nicht nur eine bestimmt gefärbte und

bestimmt gestaltete Ausdehnung, sondern ein greifbares, undurchdringliches Etwas ist, können wir gar nicht anders als das Urteil fällen, dafs wir mit Hülfe des Gesichts- und Tastsinnes äufsere Gegenstände, aber keineswegs Empfindungen in uns wahrnehmen. Auch die Sinnestäuschungen vermögen hieran nichts zu ändern; sie zeigen uns zwar, dafs wir uns bisweilen irren, wenn wir einen bestimmten Eindruck für einen wirklichen äufseren Gegenstand halten; aber einmal wird deshalb der betreffende Eindruck keineswegs zu einer blofsen Affektion in uns; denn auch er erscheint uns durchaus im Raume und aufser uns; und zweitens werden wir dadurch in keiner Weise veranlafst, im allgemeinen einen Unterschied zwischen unserer Wahrnehmung und dem Gegenstande derselben zu machen. Anders freilich wäre es, wenn die Sinnestäuschungen als die Regel und die objektiv gültigen Wahrnehmungen als Ausnahme angesehen werden müfsten. Dann würde allerdings eine Beziehung der Vorstellung auf einen äufseren Gegenstand stattfinden müssen, ehe eine objektive Wahrnehmung zustande kommen könnte. Da aber das Verhältnis das umgekehrte ist, so lassen wir uns durch keine Sinnestäuschung von der Meinung abbringen, dafs wir unmittelbar äufsere Dinge wahrzunehmen vermögen.

Und darin haben wir auch vollkommen recht; in der That nehmen wir äufsere Dinge und nicht Vorstellungen in uns wahr, die auf äufsere Dinge erst bezogen zu werden brauchten. Wie das aber möglich sei, haben wir nunmehr zur Genüge erklärt; die Apriorität und Subjektivität des Raumes, den wir um uns wahrnehmen, löst das Rätsel auf, welches die Thatsache äufserer Wahrnehmungen uns bietet. Diese verlangt gebieterisch das Zugeständnis, dafs der Raum unserer Anschauung das Produkt der Seele selbst und nichts absolut Reales ist; umgekehrt aber erklärt die Apriorität des Raumes in völlig befriedigender Weise die Möglichkeit der Wahrnehmung äufserer Gegenstände und macht jede Annahme einer Beziehung der Vorstellung auf Objekte als ihre Ursachen überflüssig. Das Dasein einer räumlichen, materiellen Aufsenwelt ist, nor-

male Wahrnehmungsbedingungen vorausgesetzt, für uns ebenso unmittelbar gewifs, wie die Existenz unseres eigenen Ich und der Ablauf psychischer Prozesse in demselben. So rechtfertigt die erkenntnistheoretische Untersuchung in gewissem Sinne die Anschauungen des naiven Realismus und erhält dadurch die Bestätigung der eigenen Richtigkeit. Aber während der naive Realismus die wahrgenommenen Gegenstände für Dinge an sich selbst hält, weist die Erkenntnistheorie mit unwiderleglichen Gründen nach, dafs die äufseren Objekte, welche wir allerdings unmittelbar wahrnehmen, nur Erscheinungen sind, die als solche blofs in der Vorstellung eines erkennenden Subjektes existieren; und nur deshalb sich in einem äufseren Raume befinden, weil dieser selbst das Erzeugnis unserer Anschauung ist.

Eine Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände aufser uns als ihre Ursachen findet nun aber doch insofern statt, als wir äufsere Einwirkungen, d. h. Einwirkungen von Gegenständen, die von uns selbst verschieden sind, vorauszusetzen pflegen, um dadurch die Entstehung derjenigen Vorstellungen zu erklären, für deren Eintritt wir in uns selbst keinen genügenden Grund aufzufinden vermögen. Aber das Kausalverhältnis, welches wir so zwischen bestimmten, an sich selbst existierenden Dingen und der Seele annehmen, hat durchaus nichts zu thun mit der subjektiven Verwendung des Kausalitätsprinzipes zu einem Schlufs von der Wirkung auf die Ursache, um dadurch über die Empfindung hinaus zur Anschauung eines äufseren Objektes zu gelangen. Eine äufsere Ursache zu unseren Vorstellungen pflegen wir vielmehr erst dann zu postulieren, wenn wir bereits im vollen Besitze der räumlichen Anschauungen sind; also erklärt dieses Postulat nicht die ursprüngliche Entstehung äufserer Wahrnehmungen. Nun begeht der naive Realismus freilich den Fehler, dafs er die von ihm wahrgenommenen äufseren Gegenstände zugleich für die Ursache eben seiner Vorstellung von diesen Gegenständen hält; dadurch darf sich aber doch ein Erkenntnistheoretiker, der den Unterschied zwischen Ding an sich und

Vorstellung begriffen hat, nicht verleiten lassen, die gleiche Anschauung, wie es Schopenhauer thut, auf einem ganz anderen Standpunkte zu wiederholen! Vielmehr gilt es sich genau bewufst zu bleiben, dafs das Ding, welches Ursache unserer Vorstellung ist, nimmermehr selbst wahrgenommen werden kann. Was von uns angeschaut wird, sind immer nur unsere Vorstellungen, die als äufsere bezeichnet werden, wenn sie sich auf den Raum beziehen; und umgekehrt sind die Aufsendinge, insofern wir sie unmittelbar wahrnehmen, nichts als unsere Vorstellungen, als Erscheinungen. Deshalb werden sie aber keineswegs zum Schein; Schein entsteht erst da, wo die Vorstellung durch ausschliefslich subjektive Vorgänge erzeugt, aber dennoch fälschlich auf die Einwirkung äufserer Gegenstände zurückgeführt wird. Wo hingegen in derartigen äufseren Einwirkungen die Ursache unserer Vorstellungen gesucht werden mufs, was immer dann der Fall ist, wenn nicht ein ganz besonderer Grund zu der entgegengesetzten Annahme vorliegt, da erscheinen uns unsere Vorstellungen als wirkliche äufsere Objekte, als Dinge, denen zwar keine absolute und transscendente, aber doch die empirische Realität im Kantischen Sinne zukommt, durch die sie sich von rein subjektiven Vorstellungen und vom blofsen Scheine deutlich unterscheiden [1]).

Durch den subjektiven Charakter des uns umgebenden Raumes werden nun aber auch alle Bedenken beseitigt, welche sich vom realistischen Standpunkte aus gegen die merkwürdige Thatsache erheben lassen, dafs die Sinnesempfindungen, deren Subjektivität nicht geleugnet werden kann, uns als Eigenschaften äufserer Objekte erscheinen. Wie schon an früherer Stelle bemerkt worden ist, hat man im Widerspruche mit der Erfahrung die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen öfters dahin interpretieren zu müssen geglaubt, dafs die sinnlichen Qualitäten nicht dem äufseren Objekte, sondern dem

[1]) Die genaueren Auseinandersetzungen über den Begriff der empirischen Realität und die Art von Wirklichkeit, die den äufseren Erscheinungen zukommt, können erst in Kap. 11 gegeben werden, auf das hiermit verwiesen sei.

Subjekte oder gar dem Nervensystem desselben angehören sollten. Und in der That würde es auch etwas sehr Befremdliches und ganz Unverständliches sein, wenn den realen, aufser uns existierenden Gegenständen Eigenschaften zukommen sollten, die doch nicht selbst real sind. Trotzdem kann aber gar kein Zweifel daran sein, dafs die Sinnesempfindungen ihren Sitz wirklich im äufseren Objekte haben. Der scheinbare Widerspruch, welcher in der äufseren Existenz subjektiver Empfindungen liegt, löst sich jedoch vollkommen befriedigend auf, sobald man zu der Einsicht gelangt ist, dafs alle von uns wahrgenommenen äufseren Objekte in Rücksicht auf ihre räumlichen Eigenschaften ebenfalls nur Vorstellungen, Erzeugnisse unserer Seele sind. Denn dafs subjektive Eigenschaften an äufseren Objekten haften, deren Aufser-uns-sein selbst nur auf einem psychischen Akte, der äufseren Anschauung, beruht, ist offenbar ein Verhältnis, welches gar keine Bedenken erwecken kann. Andererseits aber kann man die Subjektivität der Sinnesempfindungen nicht annehmen, ohne das Zugeständnis der gleichen Subjektivität auch in Bezug auf den Raum zu machen. Sonst gerät man notwendigerweise in das Dilemma, entweder absolut reale, äufsere Gegenstände mit subjektiven, ihnen nicht zukommenden Eigenschaften ausstatten, oder den Sitz der sinnlichen Qualitäten in der unräumlichen Seele, wenn nicht gar im Nervensysteme suchen zu müssen; beides aber sind Absurditäten, denen man nur durch die Annahme der Subjektivität des empirisch gegebenen Raumes entrinnen kann. So zeigt sich an einem schönen Beispiel, wie eine auf halbem Wege stehenbleibende, unvollständige Theorie, der naturwissenschaftliche Realismus nämlich, zu Widersprüchen mit der Erfahrung führen kann, die bei einer konsequenten Weiterbildung derselben von selbst verschwinden. Denn von unserem Standpunkte aus behalten die Aussagen des natürlichen Bewufstseins ihr volles, ungeschmälertes Recht, wenn auch ihre Deutung eine prinzipiell andere wird. Dafs übrigens, was wir soeben von den sinnlichen Eigenschaften der äufseren Objekte ausgeführt haben, im wesentlichen auch von den auf unseren

eigenen Körper sich beziehenden Empfindungen gilt, braucht nicht noch weitläufig auseinandergesetzt zu werden. Auch die Berührungs-, die Wärme- und Kälteempfindungen, die Lust- und Schmerzgefühle befinden sich an den Stellen unseres Körpers, an welchen wir sie wahrnehmen und nicht etwa im Gehirn, wie eine irregeleitete Physiologie glaubt. Im Gehirn sind nur gewisse Bewegungen anzutreffen, die zwar die äufseren Ursachen der Empfindungen, aber nimmermehr mit diesen selbst zu verwechseln sind. Allerdings müssen die Erregungen der Sinnesnerven bis zum Gehirn fortgeleitet werden, damit Empfindung zustande kommt; daraus folgt aber nicht, dafs auch die Empfindung selbst, die ja ein rein seelisches Produkt ist, ihren Sitz im Gehirn habe; vielmehr lokalisiert die Seele ihre auf den Körper sich beziehenden Empfindungen an der Stelle, wo die Einwirkung des Reizes stattfindet. Auch die merkwürdige Thatsache, dafs wir noch in amputierten Gliedern Empfindungen zu haben glauben, ist keineswegs ein Beweis für die Richtigkeit der Annahme, unsere Empfindungen seien eigentlich im Gehirn und nur scheinbar in den übrigen Teilen des Körpers. In dem fehlenden Gliede kann die Seele freilich keine Empfindungen mehr haben; aber wohl ihre Empfindung an die Stelle des Raumes verlegen, wo das amputierte Glied sich befinden würde, wenn es noch vorhanden wäre. Die Möglichkeit einer derartigen Lokalisation beruht eben wiederum auf der Subjektivität des Raumes und ist ein Beweis mehr für die Richtigkeit der Aprioritätslehre; gerade deshalb aber hat man nicht mehr nötig, die Aussagen der Erfahrung über den Sitz der Empfindungen in unserem eigenen Körper durch künstliche physiologische Theorien zu korrigieren.

Von allen Seiten her werden wir also zu der Annahme des subjektiven Ursprunges des uns umgebenden empirischen Raumes gedrängt; die Ursprungsstelle ist aber, um es noch einmal ausdrücklich hervorzuheben, nicht etwa in den Sinnesorganen, oder in dem Gehirn, sondern ganz allein und ausschliefslich in der Seele, dem unräumlichen Bewufstseinscentrum zu suchen. Mag auch der Bau der Sinnesorgane und des

Gehirns für die zweckmäfsigste Aufnahme äufserer Reize mit eingerichtet und dadurch auch für die Ausbildung der räumlichen Anschauungen von Wichtigkeit sein, so würde es doch nie zur Vorstellung des Raumes kommen, wenn deren Keim nicht in der Seele selbst von vornherein angelegt wäre. Dadurch erklärt sich auch die Thatsache, dafs es verschiedene Sinne sind, welche uns die Erkenntnis der räumlichen Aufsenwelt verschaffen; und zu gleicher Zeit ergiebt sich hieraus, dafs durchaus kein Grund vorliegt, die Entwickelung der Raumesvorstellung einseitig entweder dem Gesichtssinn oder dem Tastsinn allein zuzuschreiben. Im Gegenteil ist es bei der richtigen Grundanschauung von dem seelischen Ursprung der Raumanschauung sehr wohl verständlich, dafs beide Sinne befähigt sind, unabhängig von einander zu räumlichen Wahrnehmungen zu führen. Denn es braucht ja weiter nichts vorausgesetzt zu werden, als dafs gewisse Empfindungen, oder nach unserer Meinung vielmehr gewisse äufsere Einwirkungen imstande sind, die in der Seele schlummernde Fähigkeit der Raumesanschauung zum Leben zu erwecken. Warum das aber nicht ebenso gut die durch den Gesichtssinn erfolgenden Einwirkungen sein sollen, als diejenigen, welche den Tastsinn treffen, ist a priori jedenfalls nicht einzusehen. Ich glaube deshalb, dafs durchaus keine Notwendigkeit vorliegt, die Raumesanschauung des Gesichtssinnes irgendwie von derjenigen des Tastsinnes abhängig zu machen; vielmehr bin ich fest überzeugt, dafs bei allen Nicht-Blindgeborenen der wesentliche Anteil in der Entwickelung der Raumesvorstellung dem Gesichtssinn zufällt.

Es läfst sich ferner aber sogar direkt nachweisen, dafs bei dem im normalen Besitze gesunder Sinne befindlichen Menschen in ganz bestimmter Beziehung eine völlige Abhängigkeit des Tastraumes vom Gesichtsraume angenommen werden mufs. Offenbar zeigen uns nämlich Gesichts- und Tastsinn das gleiche Objekt in ganz gleichen Gröfsenverhältnissen; ein Gegenstand, der für das Auge eine Längenausdehnung von zwei Fufs hat, erscheint dem Tastsinn in der nämlichen Gröfse; wenn der

letztere auch für sich allein weniger sicher urteilt, als das Gesicht, so widerspricht er demselben doch nie, wenn beide ihre Wahrnehmungen gleichzeitig machen. Wie kommt das? Etwa daher, daſs wir das Objekt in seiner absoluten Gröſse wahrnehmen, die natürlich immer ein- und dieselbe ist? So wird jeder geneigt sein zu urteilen, der sich noch nicht völlig von der realistischen Anschauung hat losreiſsen können, daſs wir die Dinge deshalb als räumlich ausgedehnte Objekte wahrnehmen, weil sie an sich selbst räumlich ausgedehnt sind. In Wahrheit aber ist die Übereinstimmung zwischen den Aussagen des Gesichts- und des Tastsinnes ganz einfach die Folge der Abhängigkeit des Tastraumes vom Gesichtsraume. Wenn wir nämlich die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes mit Hülfe optischer Instrumente so verändern, daſs uns die Dinge entweder kleiner oder gröſser erscheinen als bei unbewaffnetem Auge, so erfahren auch die Wahrnehmungen des Tastsinnes ganz entsprechende Veränderungen. Ein Gegenstand, der mit Hülfe eines Vergröſserungsglases dem Auge unter doppelten Dimensionen erscheint, reduziert sich nicht auf sein ursprüngliches Maſs, wenn wir ihn betasten; vielmehr zeigt er sich auch dem Tastsinn in der neuen Gröſse. Der Grund hierfür ist klar. Sobald wir die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes in Rücksicht auf die Gröſse der Gegenstände künstlich verändern, verändert sich auch in genau entsprechender Weise die Ausdehnung unseres eigenen Körpers und seiner einzelnen Organe. Für das Auge, welches alles in doppelter Vergröſserung sieht, muſs auch die Hand sich in dem gleichen Verhältnisse vergröſsern; so wird der Widerspruch vermieden, den man sonst zwischen den Aussagen des Gesichts- und Tastsinnes erwarten müſste; ein solcher Widerspruch könnte nur dann hervortreten, wenn man die Vorstellung der normalen Gröſse der Hand künstlich festhalten und nun den gleichen Gegenstand abwechselnd mit der Hand betasten und mit dem Auge beschauen wollte. In diesem Falle aber würde man gar keinen Widerspruch zwischen den Aussagen des Tastsinnes und des Gesichtssinnes, sondern vielmehr einen solchen zwischen

der normalen und der künstlichen Wahrnehmung haben. Bei gleichzeitiger Beobachtung durch Gesichts- und Tastsinn hingegen müssen die Aussagen des letzteren immer genau zu denen des ersteren stimmen, man mag die Gröfsenwahrnehmung des Auges verändern wie man will.

Hieraus geht also ganz sicher die Abhängigkeit des Tastraumes vom Gesichtsraume hinsichtlich der Auffassung der Gröfsenverhältnisse auch für die normale Wahrnehmung hervor. Denn dafs bei dieser das Verhältnis zwischen den beiden Sinnen in dem in Frage stehenden Punkte ganz das gleiche ist, ergiebt sich aus dem Gesagten von selbst. Auch bei der Raumanschauung eines operierten Blindgeborenen wird sich die Sache wohl ähnlich verhalten. Bestimmte Vorstellungen von der Gröfse der seiner Beobachtung zugänglichen Gegenstände wird allerdings jeder Blindgeborene auch in der Zeit der Blindheit schon haben. Deshalb ist es nicht unmöglich, dafs bei der Erlernung des Sehens nach der Operation die Gröfsenwahrnehmung durch den Gesichtssinn beeinflufst wird durch die Erfahrungen und Aussagen des Tastsinnes, und dafs eine Nachwirkung dieses Einflusses für immer erhalten bleibt. Trotzdem aber wird mit Sicherheit anzunehmen sein, dafs nach der Erlernung des Sehens das Verhältnis sich umkehrt, und der Gesichtssinn über den Tastsinn dasjenige Übergewicht gewinnt, welches er bei dem Nicht-Blindgeborenen von vornherein besitzt.

Die Unabhängigkeit des Gesichtsraumes von dem Tastraume ist aber auch schon deshalb wahrscheinlich, weil die Raumvorstellungen, die wir durch den Gesichtssinn gewinnen, jedenfalls viel klarer und deutlicher sind, als diejenigen, die der Tastsinn uns giebt. Wie man sich auch die Ausbildung und die schliefsliche Beschaffenheit der Raumesanschauung eines Blindgeborenen vorstellen mag, so kann es doch wohl nicht als zweifelhaft betrachtet werden, dafs bei ihm die erste Gewinnung räumlicher Wahrnehmungen sehr viel langsamer erfolgt, und dafs die Vorstellung des Gesamtraumes, wenigstens in der Regel, sehr viel weniger anschaulich ist als bei dem

mit dem Gesichtssinne ausgestatteten Menschen. Überhaupt gewährt eine wirkliche Anschauung des Raumes im eigentlichen Sinne nur das Auge; zwar ist auch in den räumlichen Wahrnehmungen des bloſsen Tastsinnes immer ein anschauliches Element enthalten, weil sonst von räumlichen Vorstellungen überhaupt keine Rede sein könnte; aber diese Form der Anschauung ist jedenfalls mit der mühelosen, lebhaften und deutlichen Anschauung des Gesichts kaum zu vergleichen; höchstens durch schwierige und oftmals wiederholte Versuche kann es dem Blindgeborenen gelingen, seine Raumesvorstellung zu dem Grade der Deutlichkeit zu erheben, der die Raumesanschauung des Gesichtssinnes auszeichnet.

Noch weniger klar als bei dem Blindgeborenen würde die Vorstellung des Raumes wahrscheinlich bei demjenigen sein, der sich allein im Besitze des Gehör- und Geruchsinnes oder gar nur des einen der beiden Sinne befände. Denn die Empfindungen dieser Sinne als solche haben ja gar keinen räumlichen Charakter, sondern nur insofern eine Beziehung auf den Raum, als wir ihre Ursprungsstelle in demselben suchen; Töne und Gerüche besitzen selbst keine Ausdehnung, aber einen bestimmten Ort im Raume, von dem sie herkommen. Diese Beziehung der genannten Empfindungen auf ein Äuſseres würde jedenfalls auch dann bestehen bleiben, wenn Gesichts- und Tastsinn ganz fehlten, denn das von der Erfahrung unabhängige Vermögen der Raumanschauung ist nicht an einen besonderen Sinn gebunden; aber zweifelhaft erscheint, in wie weit sich die Vorstellung eines nach drei Dimensionen ausgedehnten Raumes entwickeln würde. Dennoch liegt hierin durchaus kein Grund, den Charakter des Raumes als einer reinen, apriorischen Anschauungsform zu bezweifeln. Nur wenn die Apriorität des Raumes soviel bedeutete wie eine aller Erfahrung vorausgehende thatsächliche Anschauung des ins Endlose sich ausdehnenden dreidimensionalen Raumes, könnte man den Klarheitsunterschieden in der Vorstellung des Raumes bei den verschiedenen Sinnen einen triftigen Einwand

gegen die Kantische Lehre entnehmen [1]). Da nun aber die Raumesanschauung nicht eher zur Entfaltung gelangt, als bis gewisse Empfindungen gegeben sind, so braucht man sich nicht im geringsten darüber zu wundern, dafs die verschiedenen Sinne die Vorstellung des Raumes nicht alle in gleicher Klarheit und Vollendung liefern. Der Raum bleibt deshalb immer eine aller Erfahrung vorausgehende reine Anschauungsform, die aber in ihrer Reinheit und ihrer Unabhängigkeit vom empirischen Material niemals mit voller Deutlichkeit in das aktive Bewufstsein erhoben werden kann; in der wirklichen Anschauung ist der Raum immer nur als die Form gegeben, in der wir den Empfindungsinhalt ordnen. Erst die genaueste erkenntnistheoretische Untersuchung des Wahrnehmungsprozesses weist nach, inwiefern der Raum von allem Empfindungsmaterial als unabhängig zu betrachten ist. —

Schon an mehreren früheren Stellen und auch jetzt wieder bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen Gesichts- und Tastraum haben wir die wichtige Thatsache berührt, dafs wir die gleichen Gegenstände unter verschiedenen Bedingungen in sehr verschiedener Gröfse sehen. Je weiter die Dinge von uns entfernt sind, desto kleiner erscheinen sie uns und werden um so gröfser, je näher sie uns kommen. Aber auch in der unmittelbarsten Nähe haben sie ihre gröfste Ausdehnung noch nicht erreicht; denn wir brauchen dieselben nur unter dem Vergröfserungsglas zu betrachten, um zu erkennen, dafs sie bei künstlich veränderten Wahrnehmungsbedingungen noch ganz andere Ausdehnungsverhältnisse uns zeigen, als in der unmittelbarsten Nähe des unbewaffneten Auges. Was folgt hieraus? Dafs wir ihre absolute Gröfse nicht kennen? Gewifs, aber noch weit mehr. Denn wenn es wahr ist, dafs ein Gegenstand nicht dadurch sich ändert, dafs wir ihn aus verschiedenen Standpunkten betrachten, wenn demnach die Unterschiede in der scheinbaren Gröfse der Gegenstände die Folge der Veränderungen der Wahrnehmungsbedingungen sein müssen, so

[1]) Diesen Einwand erhebt z. B. Riehl, Kriticismus II, 1, S. 139.

ergiebt sich mit absoluter Notwendigkeit der Schluſs, daſs die von uns wahrgenommene räumliche Gröſse der Objekte keine objektiv reale Eigenschaft derselben sein kann. Lieſse sich nämlich auch zeigen, was aber nicht der Fall ist, daſs irgend eine der verschiedenen Gröſsen, unter der uns ein Objekt erscheint, mit seiner wirklichen und realen Ausdehnung, falls es eine solche giebt, genau übereinstimmt, so bliebe doch die wahrgenommene Gröſse als solche immer eine nur in unserer Vorstellung existierende Eigenschaft des Gegenstandes. Wer das bestreiten wollte, käme zu der absurden Konsequenz, in der Reihe der verschiedenen Gröſsen, die ein Objekt für uns annehmen kann, eine einzige für etwas absolut Reales, alle andern hingegen, die doch von uns in ganz derselben Weise wahrgenommen werden, für subjektiv halten zu müssen. Die räumliche Ausdehnung der Gegenstände kann aber nur unter der Bedingung eine bloſs subjektive Erscheinung sein, daſs der Raum selbst, in welchem wir ausgedehnte Objekte vorfinden, ebenfalls ein Ding von ausschlieſslich subjektiver Realität ist. Denn käme ihm eine absolute, transscendente Realität zu, so wäre nicht einzusehen, warum die Ausdehnung der Gegenstände in ihm nicht gleichfalls absolut real sein sollte; so gut wie wir imstande wären, einen an sich selbst existierenden äuſseren Raum wahrzunehmen, müſsten wir doch auch imstande sein, absolut reale Objekte in ihm zu erkennen. Einen realen Raum mit nicht realen, sondern nur in der Vorstellung existierenden Gegenständen sich erfüllt zu denken, würde kein geringerer Widerspruch sein, als die Annahme, daſs die Farben als subjektive Eigenschaften die Oberfläche von Gegenständen überkleiden, die selbst absolut real sind.

In der Thatsache also, daſs die Gegenstände uns unter verschiedenen Bedingungen in verschiedenen Gröſsen erscheinen, liegt ein vollgültiger Beweis für die Subjektivität des empirischen Raumes, den man unseres Erachtens bei der Frage nach der Entstehung der Raumesvorstellung um so weniger übergehen sollte, als er in hohem Grade geeignet ist, auch auf denjenigen überzeugend zu wirken, der sich nicht in der Lage befindet, die

ganze Reihe der Argumente zu durchdenken, welche im übrigen für die Subjektivität des Raumes unserer Erfahrung sprechen. Schon Berkeley hat im ersten seiner Gespräche zwischen Hylas und Philonous (ungefähr in der Mitte) mit vollem Rechte diesen Grund gegen die objektive Realität von Figur und Ausdehnung geltend gemacht. Nur ist gegen ihn zu bemerken, dafs er sich in seiner Argumentation etwas übereilt, wenn er sofort auf die Unmöglichkeit der Existenz von Ausdehnung und Materie überhaupt schliefst. Aber soviel beweist die seinem Schlusse zu Grunde liegende Thatsache jedenfalls, dafs der Raum und die Materie, welche wir wahrnehmen, schlechterdings nicht absolut real sein können, und dafs sie verschwinden mit dem Aufhören unserer Wahrnehmung. Sollte es dennoch einen absolut realen Raum mit einer an sich selbst existierenden Materie in ihm geben, so würde derselbe doch für immer jenseits unserer Erfahrung liegen bleiben.

Es ist sonach von einem neuen Gesichtspunkte aus klar geworden, dafs wir die Dinge nicht deshalb in räumlichen Verhältnissen und in bestimmten Gröfsen wahrnehmen, weil sie selbst in diesen Formen existieren. Denn wenn auch die Räumlichkeit eine Eigenschaft der Dinge an sich selbst wäre, so ist doch, wie gezeigt, die Gröfse, in der sie uns erscheinen, durchaus von den Wahrnehmungsbedingungen, also einem subjektiven Faktor, abhängig. Es besteht daher die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit, dafs die Gröfsenverhältnisse der Dinge an sich selbst, wenn ein transscendenter Raum vorhanden sein sollte, ganz andere sind, als die ihnen in unserer Erfahrung zukommen. Das gewöhnliche Bewufstsein freilich in seinem hartnäckigen Realismus denkt an diese Möglichkeit nicht, so nahe sie auch durch allbekannte Thatsachen gelegt wird. Zwar giebt der erkenntnistheoretisch nicht gebildete Mensch bereitwillig zu, dafs die Aufsendinge nicht so klein sein können, als sie ihm aus der Entfernung erscheinen. Dafür glaubt er aber die wahre Gröfse der Objekte um so sicherer unmittelbar zu erkennen, sobald sie sich in seiner nächsten Nähe befinden. Schon Aristoteles hat die Frage, wie

grofs denn die Gegenstände in Wirklichkeit seien, in diesem Sinne beantwortet. Eine solche Antwort war verzeihlich, solange man künstliche Mittel, die Dinge für unsere Wahrnehmung zu vergröfsern, noch nicht kannte. Heutzutage aber, da ein jedes Kind von Vergröfserungsgläsern gehört hat, liegt die Sache anders. Nur bei völligem Mangel erkenntnistheoretischer Überlegung kann man die Meinung des Aristoteles für richtig halten. Denn nehmen wir an, ein Mensch trüge von Geburt an ein die Dinge um das Doppelte vergröfserndes Glas, so würde er natürlich alles für noch einmal so grofs halten, als andere Leute, und demnach auch, solange er noch dem naiven Realismus huldigt, die wahre Gröfse der Objekte in einer zweimal so grofsen Ausdehnung suchen, als andere Menschen; und wenn unser aller Augen in der gleichen Weise eingerichtet wären, so würden wir vom natürlichen Standpunkte des Realismus aus das gleiche Urteil fällen. Aufserdem aber drängt die Thatsache, dafs es überhaupt vergröfsernde optische Instrumente giebt, ganz entschieden zu dem Schlufs, dafs die Gegenstände, die Existenz eines absolut realen Raumes vorausgesetzt, an sich selbst viel gröfser sein müssen, als sie uns erscheinen. Denn wäre das nicht der Fall, wie sollten sie bei fortgesetzter künstlicher Vergröfserung imstande sein, uns immer neue, vorher nicht wahrgenommene Eigenschaften und Verhältnisse zu offenbaren? Die künstliche Vergröfserung ist doch gewissermafsen nichts anderes als eine fortgesetzte Annäherung an den Gegenstand über die derselben natürlicherweise gesteckten Grenzen hinaus. Wenn nun die Dinge an sich wirklich in einem Raume sich befinden, so kann man nicht anders urteilen, als dafs wir ihre wahre Gröfse um so besser erkennen, aus je gröfserer Nähe wir sie betrachten; ist es also richtig, dafs die künstliche Vergröfserung ihrem Effekte nach identisch ist mit einer Fortsetzung der Annäherung, so mufs man notwendigerweise aus der Thatsache der künstlichen Vergröfserung den Schlufs ziehen, dafs die Dinge an sich selbst unaussprechlich viel gröfser sind, als sie unserer natürlichen Wahrnehmung erscheinen.

Aber auch in Bezug auf die natürliche Anschauung selbst liegt es nahe, ähnliche Betrachtungen anzustellen. Es ist nicht blofs möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich, dafs zwischen den einzelnen menschlichen Individuen in Rücksicht auf die Wahrnehmung der Gröfse der Gegenstände gewisse Unterschiede bestehen. Zwar werden diese individuellen Differenzen nicht gerade sehr erheblich sein; dafs sie aber nicht gänzlich fehlen, dürfte kaum einem Zweifel unterliegen, wenn man bedenkt, wie sehr doch die einzelnen Individuen bei aller Ähnlichkeit des Gattungstypus in vieler Beziehung voneinander abweichen [1]). Dafs uns solche individuelle Differenzen nicht zum Bewufstsein kommen, ist kein Umstand, welcher uns berechtigte, ihr Vorhandensein principiell in Abrede zu stellen. Denn mögen die Unterschiede der absoluten Gröfsen, unter denen die Gegenstände den einzelnen Individuen erscheinen, noch so beträchtlich sein, so bleiben doch die relativen Gröfsenverhältnisse für alle gleich. Wenn z. B. ein anderer alle Dinge doppelt so grofs sieht, als ich, so nimmt für ihn doch nicht etwa ein Turm, der, wie ich weifs, 100 Fufs hoch ist, die Höhe von 200 Fufs an. Denn da er auch den Mafsstab, also die Länge des Fufses, in doppelter Ausdehnung erblickt, so hat für ihn auch der Turm nur 100 Fufs Höhe, wenngleich diese 100 Fufs für ihn eine noch einmal so grofse absolute Höhe bezeichnen als für mich. Ein Widerspruch zwischen den Wahrnehmungen der einzelnen Individuen kann also um der Gleichheit der relativen Gröfsenverhältnisse willen nie hervortreten, auch wenn die individuellen Abweichungen in der Wahrnehmung der absoluten Gröfse noch so stark sein sollten. Daher ist es auch unmöglich, die vielleicht vorhandenen individuellen Unterschiede in der Gröfsenwahrnehmung direkt konstatieren zu können. Auf ihr Vorhandensein läfst sich immer nur aus anderweitigen Daten schliefsen; wenn z. B.

---

[1]) Zwischen den Individuen *verschiedener* Gattungen mögen natürlich teilweise sogar sehr starke Differenzen in Bezug auf die Gröfsenwahrnehmung stattfinden.

die Unterschiede in der Klarheit und Deutlichkeit der Auffassung der räumlichen Verhältnisse der Objekte bei verschiedenen Menschen sehr beträchtlich wären, wenn also der eine an einem Gegenstande im einzelnen sehr viel mehr wahrzunehmen vermöchte, als der andere, so könnte man auf Grund der Erfahrungen, die das Mikroskop uns machen läfst, hieraus den Schlufs ziehen, dafs dem einen die Objekte vielleicht viel gröfser erscheinen, als dem andern; andererseits aber ist der Schlufs noch nicht gerechtfertigt, dafs, weil im allgemeinen keine allzu erheblichen Unterschiede in der Klarheit der Erkenntnis der äufseren Gegenstände zu konstatieren sind, deshalb auch keine Differenzen in der Gröfsenwahrnehmung bestehen; denn die Deutlichkeit der Auffassung ist jedenfalls noch von anderen Momenten als der Gröfsenwahrnehmung mit abhängig.

Wie es sich jedoch auch mit diesen individuellen Differenzen verhalten mag, so bleibt doch die Thatsache, dafs sich die Gröfse der äufseren Objekte mit gewissen Veränderungen der Wahrnehmungsbedingungen gleichzeitig verändert, als ein Argument bestehen, welches allein schon genügen würde, die Subjektivität des empirischen Raumes zu beweisen; immerhin soll es von uns nur als eine allerdings sehr wichtige und willkommene Ergänzung zu den vorher entwickelten Gedankengängen über die Möglichkeit der äufseren Wahrnehmung betrachtet werden. Diese enthalten recht eigentlich die entscheidenden Gründe für den subjektiven Ursprung des äufseren Raumes, der nach unserer Überzeugung nunmehr als völlig gesichert gelten darf. Dennoch lassen sich für denselben noch einige weitere Momente anführen, welche wir im Anschlufs an Kant und in einer Apologie seiner Beweisführung darlegen wollen.

III. Kants Begründung der Apriorität des Raumes und die apodiktische Gewifsheit der Geometrie.

Es ist nicht nur eine den Manen Kants dargebrachte Huldigung, sondern zugleich ein Fortschritt in der sachlichen Untersuchung selbst, wenn im folgenden Kants Beweise für

die Apriorität des Raumes gegen die hauptsächlichsten Einwände verteidigt werden sollen. Im Widerspruch mit den Meinungen der von den verschiedensten Seiten herandringenden Kritik bin ich mit Schopenhauer völlig davon überzeugt, daſs die transscendentale Ästhetik ein so überaus verdienstvolles Werk ist, daſs es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen (Welt als Wille u. Vorst. 3. Aufl. I, 518). Speziell die Begründung der Apriorität von Raum und Zeit halte ich für eine Leistung, die jeder Kritik gewachsen ist und nur in ganz untergeordneten Punkten Anlaſs zu gewissen Ausstellungen geben kann. Wenn dennoch immer wieder der Versuch gemacht wird, Kants Argumentation auch nach dieser Seite zu erschüttern, so liegt das allerdings wesentlich mit an dem Umstande, daſs das Verständnis der Kantischen Beweisführung erschwert wird durch die im Verhältnis zur Wichtigkeit und Schwierigkeit der Sache zu kurze Fassung, welche er seiner Lehre von Raum und Zeit gegeben hat. Sowohl in der Dissertation vom Jahre 1770 als auch in der Kritik der r. V. hat er sich mit einer zwar sehr präzisen, aber auch sehr knappen Formulierung seiner Argumente begnügt, ohne dieselben weiter auszuführen und zu erläutern. Das ist einer der wenigen Punkte, bei denen ich wirklich an Kants Darstellung etwas auszusetzen habe; bei der Neuheit seiner von allen gewöhnlichen Anschauungen so weit abweichenden Lehre wäre es allerdings wünschenswert gewesen, daſs Kant seine Gedanken noch ausführlicher entwickelt und dadurch dem allgemeinen Verständnis etwas mehr angenähert hätte; so wie seine Darstellung jetzt beschaffen ist, vermag nur derjenige das volle Gewicht seiner Gründe zu ermessen, der das Problem der Entstehung der Vorstellungen von Raum und Zeit nach allen Seiten hin selbständig durchgedacht hat. Da das nun nicht gerade jedermanns Sache ist, so braucht man sich im allgemeinen nicht darüber zu wundern, wenn die Gegner der Kantischen Lehre sehr viel zahlreicher als die Anhänger derselben sind; aber wohl darf es ausgesprochen werden, daſs die Art und Weise, in der man Kant kritisiert, sehr häufig

einen Mangel an Verständnis verrät, der das Maſs des Erlaubten überschreitet; ja ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich behaupte, daſs die gegen Kant vorgebrachten Argumente sehr häufig mehr der Ausdruck der allgemeinen Abneigung gegen die Kantischen Resultate als wohlerwogene wissenschaftliche Gründe sind. Deshalb ist es eine wichtige Aufgabe, durch einige nähere Erläuterungen der Kantischen Argumentation den Nachweis zu führen, daſs seine Lehre von der Apriorität des Raumes durch die Angriffe der Kritik nicht ins Wanken zu bringen ist.

Wenn ich mir die im vorigen Abschnitt über die Möglichkeit der äuſseren Wahrnehmung angestellten Betrachtungen kurz vergegenwärtige, so finde ich, daſs, was dort gesagt ist, im wesentlichen und in der Hauptsache ganz und gar mit dem Argumente übereinstimmt, welches Kant an erster Stelle anführt, um den Ursprung des Raumes aus dem Subjekt zu beweisen. Was wir zu zeigen suchten, war die Unmöglichkeit der Wahrnehmung an sich selbst existierender Auſsendinge; diese Unmöglichkeit ergiebt sich aus dem Umstande, daſs nichts Räumliches, überhaupt nichts Äuſseres in die Seele hineinzukommen vermag. Wenn wir nun trotzdem, wie die Erfahrung lehrt, äuſsere Gegenstände wahrnehmen, so kann das, muſsten wir schlieſsen, nur die Folge davon sein, daſs der uns umgebende äuſsere Raum Produkt der Seele selbst ist. Der Raum entspringt also nicht aus äuſseren Wahrnehmungen, sondern ist vielmehr die subjektive Bedingung ihrer Möglichkeit. Ganz dasselbe lehrt nun offenbar Kant, wenn er in seinem ersten Argumente sagt[1]): „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äuſseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas auſser mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), ingleichen damit ich sie als auſser [und neben fügt die 2. Aufl. hinzu] einander,

[1]) Ich folge natürlich der Darstellung in der Kritik d. r. V., welche auch ausführlicher ist als die in der Dissertation von 1770.

mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu mufs die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äufsern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äufsere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich" (S. W. II, S. 34). Nach unseren eingehenden obigen Auseinandersetzungen brauchen wir nicht noch ausführlich darzulegen, dafs Kant in diesen kurzen Sätzen den entscheidenden Grund für den subjektiven Ursprung des äufseren Raumes mit voller Klarheit und Schärfe hervorgehoben hat; der springende Punkt ist von ihm mit der gröfsten Deutlichkeit erkannt und in der präzisesten Weise formuliert worden. Daran kann für denjenigen gar kein Zweifel sein, der den Untersuchungen des vorigen Abschnitts mit Aufmerksamkeit und Verständnis gefolgt ist. Aufserdem aber lassen sich auch noch andere Stellen aus der Kritik der r. V. anführen, aus denen mit Bestimmtheit hervorgeht, dafs Kants erstes Argument nur in dem Sinne verstanden werden kann, den wir in ihm finden. Hierher gehört eigentlich alles, was in der Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Psychologie und in der Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre über die unmittelbare Wahrnehmung der äufseren Gegenstände gesagt wird; überhaupt enthalten diese Abschnitte eine höchst wichtige und wertvolle Ergänzung der transscendentalen Ästhetik und besonders der Lehre vom Raume. Speziell wollen wir aber nur eine Stelle und zwar aus dem ersten der beiden genannten Abschnitte (gegen Ende; S. W. II, 302; Kehrbach 319) anführen, weil sie für unseren Zweck besonders lehrreich ist. Sie lautet: „Wenn wir äufsere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniss ihrer Wirklichkeit aufser uns kommen sollten, indem wir uns blos auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch aufser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewufstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen

Bestimmungen.“ Also, fahren wir im Sinne, wenn auch nicht im Wortlaute Kants fort, können die von uns wahrgenommenen Aufsendinge nur Erscheinungen und der Raum, in dem sie sich befinden, nur ein subjektiver Vorstellungsraum sein; nur unter dieser Bedingung wird es möglich, Empfindungen nach aufsen zu versetzen; folglich kann der Raum nicht erst von äufseren Empfindungen abstrahiert sein.

Es dürfte hiernach nicht nur der tiefe Sinn, sondern auch die vollkommene Richtigkeit des ersten Kantischen Arguments einem jeden einleuchten, der ein wirkliches Verständnis für erkenntnistheoretische Spekulationen und aufserdem den guten Willen hat, Kants Gründe unbefangen und objektiv zu prüfen. Wenn dennoch dieses erste Argument häufig nicht verstanden und vielfach mit ganz unzureichenden Gründen bestritten wird, so kann allerdings die Knappheit und Kürze der Kantischen Darstellung als eine Art von Entschuldigung dienen. Ich selbst gestehe, dafs ich beim ersten Studium der Kantischen Ästhethik nicht gleich imstande war, die Beweiskraft des Arguments richtig zu würdigen; erst durch weiteres Nachdenken über das Raumproblem gelangte ich zu der Einsicht, dafs Kant gerade mit seinem ersten Argumente den Nagel auf den Kopf trifft. Zugegeben also, dafs die Kürze der Kantischen Darstellung dem Verständnis gewisse Schwierigkeiten bietet, so sind dieselben doch jedenfalls nicht so grofs, um nicht überwunden werden zu können. Thatsächlich freilich finden sich unrichtige Auffassungen und verfehlte Kritiken häufig genug. So kann es z. B. nicht als eine richtige Wiedergabe des Kantischen Gedankens betrachtet werden, wenn Falckenberg in seiner Geschichte der neueren Philosophie (2. Aufl. S. 278) das erste Argument folgendermafsen formuliert: „Ebensowenig“ (als in anderer Beziehung die Zeit) „ist der Raum aus den empirischen Raumverhältnissen der äufseren Erscheinungen, ihrem Aufser- und Nebeneinander oder in verschiedenen Orten Sein, abstrahiert, denn ich kann mir kein Nebeneinander vorstellen, das nicht im Raume wäre.“ Natürlich, ein Nebeneinander kann es nur im Raume geben, denn nebeneinander und im Raume sein ist

ganz dasselbe und nur ein verschiedener Ausdruck für den gleichen Thatbestand, der für den Ursprung der Raumvorstellung nichts beweist. Worauf es vielmehr ankommt, ist der Umstand, dafs ich mir kein Neben- und Aufsereinander vorstellen kann, ohne dafs die Vorstellung des Raumes mir schon subjektiv irgendwie gegeben ist, weil sonst das Aufser- und Nebeneinandersein der Gegenstände von mir gar nicht wahrgenommen werden könnte; das aber ist ganz etwas anderes, als was Falckenberg als Grund für den nichtempirischen Ursprung der Raumesvorstellung anführt[1]).

Was ferner kritische Einwendungen gegen unser Argument anbelangt, so behauptet Überweg in seinem Grundrifs der Gesch. d. Phil. (Bd. III, 5. Aufl. S. 208), dafs Kants Begründung sich in einem Zirkel bewege; nach unseren bisherigen Erläuterungen liegt jedoch die Unrichtigkeit dieser Behauptung auf der Hand. E. v. Hartmann ferner, der in seiner Grundlegung des transscendentalen Realismus, Kapitel VIII, eine ausführliche Kritik der Kantischen Lehre von der Apriorität des Raumes giebt, erklärt (3. Aufl. S. 119) den Begründungssatz in der Nacktheit, in der er hingestellt sei, für eine ganz unbewiesene Behauptung, der mit demselben Schein von Recht ihr Gegenteil gegenübergestellt werden könne. Was von diesem Urteil zu halten ist, ergiebt sich wiederum aus unsern vorangehenden Darlegungen; nur insofern enthält es eine richtige Bemerkung, als von der Nacktheit des Begründungssatzes gesprochen wird; die Nacktheit involviert jedoch nicht die Unrichtigkeit. Was aber soll man dazu sagen, wenn Hartmann, der selbst die Apriorität von Raum und Zeit für eine der zweifellosesten Wahrheiten hält (S. 118), weiterhin gegen Kant ausführlich darzuthun sucht, dass der Raum vor der fertigen

[1]) In analoger Weise giebt Falckenberg an demselben Orte Kants erstes Argument für die Apriorität der Zeit wieder; ein Zugleich oder Nacheinander, sagt er, ist nur in der Zeit möglich, und deshalb soll die Zeit kein empirischer Begriff sein. Hiergegen gilt mutatis mutandis die gleiche Bemerkung, die wir im Text in Bezug auf den Raum gemacht haben.

Erfahrung keinenfalls im Bewufstsein enthalten sei und deshalb auch nur als eine Abstraktion aus gegebenen Erfahrungen betrachtet werden könne? Welches Urteil soll man über eine derartige Kritik fällen, wenn man vollends bedenkt, dafs, wie wir oben gesehen haben, auch Kant den Raum in gewissem Sinne als ein Abstraktionsprodukt ansieht? Was in aller Welt beweist die Möglichkeit, den Raum als einen besonderen Begriff aus den äufseren Erfahrungen von Ausdehnung und Gestalt herausziehen zu können, gegen die Notwendigkeit der Annahme seines apriorischen Ursprungs, ohne welchen die Möglichkeit äufserer Erfahrungen nicht denkbar ist? Wie kann ein Denker, der davon überzeugt ist, dafs es äufsere Anschauung nur insofern zu geben vermag, als sie die Seele aus sich selbst hervorbringt, wie kann ein solcher, im übrigen so scharfsinniger Denker den Nerv der Kantischen Beweisführung so weit verkennen, dafs er im Ernste einen so nichtigen Einwand vorbringt? Bei einigermafsen objektiver und ruhiger Beurteilung mufste sich doch Hartmann sagen, dafs es für Kant hier darauf ankommt, die ursprüngliche Möglichkeit der äufseren Wahrnehmung zu erklären, und dafs er deshalb völlig in seinem Rechte ist, wenn er den Raum nicht als einen Abstraktionsbegriff gelten läfst. Denn, um seine oben schon erwähnten Worte noch einmal zu wiederholen, wir sind blofs deshalb imstande, den Raum als klaren Begriff aus der Erfahrung herausziehen zu können, weil wir ihn in die Erfahrung gelegt hatten und diese durch ihn allererst zu stande brachten (S. W. II, 167). Ich kann daher nicht zugeben, dafs Hartmanns Kritik in diesem Punkte auch nur den Anforderungen der Billigkeit entspricht, geschweige, dafs sie in der Sache selbst im Rechte wäre. Wollte sich aber Hartmann hiergegen auf seine weitere Äufserung berufen, dafs niemals eine rein psychologische Spekulation, sondern allein eine psychophysische Betrachtung darüber Aufklärung bringen könne, ob die formale Seite der räumlichen Anschauung durch den Stoff der Empfindung als solchen empirisch gegeben oder im Gegensatze zu derselben subjektive Zuthat sei

(S. 120), so würde ich erwidern, dafs auch hiermit nicht das Geringste gegen Kant gesagt ist. Dafs, wenn ich etwas aufser mir im Raume soll wahrnehmen können, dieser Raum aus der Seele selbst entspringen mufs, ist für denjenigen, der sich gründlich in das Problem vertieft, so einleuchtend, dafs es keineswegs etwa der Kenntnis der modernen Psychophysik oder Physiologie bedarf, um über Recht oder Unrecht des Kantischen Argumentes entscheiden zu können. Denn so gut wie irgend ein moderner Physiolog oder Philosoph wufste auch schon Kant, dafs alle vom empirischen Standpunkte aus anzunehmenden äufseren Einwirkungen, welche der Wahrnehmung vorangehen, nichts als blofse Bewegungen sind, die, da sie selbst sich noch aufser der Seele befinden, die äufsere Wahrnehmung nicht erklären können. Hartmanns Kritik des ersten Argumentes ist also ein blofser Schlag ins Wasser, und das Gleiche gilt von fast allen seinen übrigen Einwendungen, die er in dem angeführten Kapitel weiterhin gegen Kant erhebt.

Auch Drobisch kann ich nicht beistimmen, wenn er in § 23 seiner „Empirischen Psychologie“ aus der Thatsache, dafs auch die dürrste geometrische Figur mindestens nicht ohne den Unterschied von Hell und Dunkel vorgestellt, viel weniger angeschaut werden kann, den Schlufs zieht, dafs der Raum auch nicht als eine der Empfindung vorausgehende Vorstellung des Neben- und Aufsereinander, die wir ohne jene gar nicht zu stande zu bringen vermögen, zum Grunde liegen kann; oder vielmehr, um mich ganz korrekt auszudrücken, dem Schlusse brauche ich meine Zustimmung nicht zu versagen, mufs aber entschieden bestreiten, dafs er irgend etwas gegen Kant beweist. Denn es ist ja oben schon darauf hingewiesen worden, dafs auch nach Kants eigener Meinung die Apriorität des Raumes durchaus nicht gleichbedeutend ist mit einer thatsächlichen Anschauung desselben vor aller Empfindung; vielmehr entspringt die Raumesvorstellung nur in und mit der Empfindung, was aber wiederum nicht soviel heifst, als dafs sie durch Associationen von Empfindungen ursprünglich erzeugt würde, wie

Drobisch mit Herbart und den übrigen Herbartianern unbegreiflicherweise glaubt[1]).

Dagegen mufs zugegeben werden, dafs die Unmöglichkeit einer solchen Ableitung der Raumesvorstellung aus Kombinationen von unräumlichen Empfindungen durch Kants erstes Argument noch nicht ausdrücklich nachgewiesen ist. Bewiesen ist nur der subjektive Ursprung der Raumesvorstellung, d. h. des äufseren empirischen Raumes, und die Unmöglichkeit seiner ursprünglichen Entstehung aus äufseren Empfindungen und Wahrnehmungen. Das ist aber, wie wir schon mehrfach betont haben, die eigentliche Hauptsache bei der Lehre von der Apriorität des Raumes.

Nicht ganz die gleiche Beweiskraft wie das erste besitzt das zweite Argument Kants, obwohl auch dieses sehr wesentlich und eine bedeutungsvolle Ergänzung des ersten ist. Der Raum wird hier für eine notwendige Vorstellung a priori erklärt und zwar deshalb, weil man sich niemals eine Vorstellung davon machen kann, „dafs kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dafs keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äufseren Erscheinungen zum Grunde liegt.“ Hier bestreitet man nun zunächst von gewissen Seiten die Möglichkeit, sich aus dem Raume alle Gegenstände, resp. allen Empfindungsinhalt wegdenken und ihn selbst dennoch übrig behalten zu können. So sagt z. B. Riehl (Kriticismus II, 1, S. 101): „Um uns auch nur in Gedanken eine Vorstellung von Raum und Zeit bilden zu können, bedürfen wir jederzeit eines Materials von Empfindungen, es sei von gedachten, reproducirten, oder den beständigen Empfindungen unseres Leibes. Ohne dieses Material sind Raum und Zeit nicht einmal Abstracta, sondern blose Namen für an sich unvorstellbare

[1]) Zur Widerlegung aller sonstigen Einwände gegen das erste Argument verweise ich einfach auf die Auseinandersetzungen des vorigen Abschnitts.

Schemata möglicher Verhältnisse von Empfindungen.“ In ähnlichem Sinne äufsern sich auch andere. Die Richtigkeit dieses Einwurfes mufs ich nun allerdings zugeben; wenn wir wirklich aus dem Raume jeden Gegenstand hinwegdenken wollten, so würde jedenfalls die Vorstellung des Raumes mit verschwinden. Wie die Raumesanschauung trotz ihrer Apriorität nicht ohne alle Empfindungen zur thatsächlichen Entfaltung gelangen kann, so vermag sie auch nicht ohne jeden Empfindungsinhalt als bewufste, wirklich vorhandene Vorstellung bestehen zu bleiben. Wäre letzteres der Fall, so müfste man der Analogie nach doch wohl auch die Möglichkeit als nicht ausgeschlossen betrachten, dafs die Raumanschauung vor aller Empfindung thatsächlich fertig gegeben sei. Andererseits macht Hartmann (a. a. Orte, S. 121 f.) geltend, dafs man sehr wohl imstande sei, den Raum hinwegzudenken; in Kants eigener Lehre von der Idealität des Raumes findet er einen Beweis hierfür. Auch diesen Einwand kann ich nicht als unberechtigt betrachten, obwohl ich nicht allen dabei vorgebrachten Bemerkungen Hartmanns beizustimmen vermag. Aber indem ich die angeführten kritischen Ausstellungen als im wesentlichen richtig anerkenne, behaupte ich zugleich, dafs damit der eigentliche Nerv des Kantischen Argumentes gar nicht getroffen wird; man braucht demselben nur eine leichte Änderung zu geben, um die erhobenen Einwendungen abwehren und den eigentlichen Gedankeninhalt doch seinem wesentlichen Kerne nach beibehalten zu können. Geben wir also zu, dafs man nicht jeden Empfindungsinhalt aus dem Raume hinwegdenken kann, ohne diesen selbst zu vernichten, so läfst sich doch die Thatsache nicht bezweifeln, dafs die grofse Mehrzahl der Gegenstände aus dem Raume verschwinden kann, ohne dafs dieser selbst irgendwie verletzt wird. Ja, nach meinem Dafürhalten bleibt der Raum für unsere Anschauung auch dann noch bestehen, wenn in ihm nur ein einziger für uns wahrnehmbarer Gegenstand sich befindet. Sind aber alle Gegenstände aus dem Raume hinweggenommen, und ist, wie ich zugebe, damit dieser selbst aus unserer Vorstellung ver-

schwunden, so wissen wir doch immer noch genau, daſs wir nie einen von uns selbst verschiedenen Gegenstand wahrzunehmen vermögen, ohne daſs dieser uns im Raume erscheint; a priori ist uns klar, daſs sofort die Vorstellung des Raumes wieder auftauchen muſs, wenn unserer Wahrnehmung irgend ein Gegenstand gegeben werden soll.

Wir brauchen aber überhaupt nicht die Gegenstände aus dem Raume hinwegzudenken, um dennoch zwischen Raum und Gegenstand das gleiche Verhältnis beweisen zu können, dessen Bestehen Kant in seinem zweiten Argumente darthun wollte. Der Raum ist nämlich insofern von den ihn erfüllenden Gegenständen unabhängig, als ein und derselbe Ort zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Gegenstände in sich aufnehmen kann. Wo sich eben noch der Körper A befand, kann sich im nächsten Augenblicke B und im übernächsten C befinden; der Ort selbst wird von diesem Wechsel keineswegs berührt, sondern bleibt unbewegt und unerschüttert derselbe. Ja der ins Unendliche sich erstreckende Gesamtraum würde nicht die geringste Veränderung erleiden, wenn alle ihn jetzt erfüllenden Körper plötzlich vernichtet und durch eine neue Welt der Dinge ersetzt würden. Der Raum ist eben seinem Wesen nach gegen die Natur der in ihm befindlichen Gegenstände völlig gleichgültig; wirkungs- und teilnahmlos nimmt er in sich auf, was überhaupt den Charakter der Räumlichkeit an sich trägt; nur nach der rein quantitativen Seite hin hat die Aufnahmefähigkeit seiner Teile gewisse Grenzen, welche das mechanische Gesetz ausspricht, daſs an einem Orte sich immer nur ein Körper zu derselben Zeit zu befinden vermag. Endlich zeigt sich seine Unabhängigkeit von den Gegenständen auch darin, daſs zwischen den Dingen leere Räume entweder thatsächlich vorhanden oder doch ohne Schwierigkeit denkbar sind. Für unsere Wahrnehmung — und darauf kommt es hier allein an — steht es jedenfalls fest, daſs sich der Raum auch da ausbreitet, wo wir keine Gegenstände zu sehen vermögen. Zwischen uns und einem von uns entfernten Gegenstande muſs sich ein für unsere

Gesichtswahrnehmung wenigstens relativ leerer Raum befinden, wenn wir den Gegenstand sollen sehen können. Ferner erscheinen uns auch die verschiedenen Dinge selbst als durch leere Räume getrennt; jedenfalls ist es nicht im mindesten zweifelhaft, dafs wir den Raum nicht nur da wahrnehmen, wo sich Dinge in ihm finden, sondern auch zwischen denselben als eine für uns leere Ausdehnung. Aus allen diesen verschiedenen Thatsachen folgt nun mit zwingender Notwendigkeit der Schlufs, dafs der Raum ein ganz anderes Verhältnis zu uns hat, als die Gegenstände in ihm. Die letzteren sind für unsere Wahrnehmung immer nur zufällig, denn wir können sie im einzelnen alle hinweg- und durch andere ersetzt denken; ja wir können sie sogar thatsächlich hinwegnehmen, ohne damit irgend einen Teil des Raumes zu vernichten. Ist am Orte A der Körper X verschwunden und durch keinen anderen ersetzt, so bleibt doch der Ort selbst wie vorher als bestimmter Raumteil bestehen. In diesem Sinne ist also der Raum im Gegensatze zu der Zufälligkeit der Dinge in ihm eine notwendige Vorstellung, die wir aus unserer Wahrnehmung nicht hinwegbringen [1]). Suchen wir aber eine Erklärung dieser Thatsache, so bietet sich gewifs kein besserer Gedanke als die Kantische Annahme der Apriorität des Raumes dar. Wenigstens leuchtet uns dann die Notwendigkeit, welche trotz der obigen kritischen Einwände die Vorstellung des Raumes kennzeichnet, als selbstverständlich ein; denn wenn der Raum Eigentum und Produkt der Seele selbst ist, jedoch nicht ohne Empfindung zur thatsächlichen Anschauung gelangt, so mufs seine Vorstellung von der Vorstellung der Dinge in ihm gerade in dem Mafse unabhängig sein, welches wir in der Erfahrung vorfinden; wäre die Vorstellung des Raumes hingegen a posteriori gegeben und aus der Erfahrung entsprungen, so wäre nicht einzusehen, weshalb sie nicht den gleichen Charakter von Zufälligkeit an sich tragen sollte, den die Gegenstände

[1]) In ähnlicher Weise, wie es oben geschehen ist, verteidigt auch Lotze Kants Argument (Metaphysik § 103 u. 104).

im Raume zeigen. Denn die Zufälligkeit der letzteren ist offenbar die einfache Folge des Umstandes, dafs sie im Gegensatze zum Raume a posteriori gegeben sind. Zwar erzeugt die Seele die von ihr wahrgenommenen Gegenstände auch dem Empfindungsinhalte nach aus sich selbst; dieser stammt ebenso aus ihrem eigenen Inneren, wie der Raum. Dennoch ist es durchaus korrekt, zu behaupten, dafs die Gegenstände aposteriorischen Ursprungs sind; denn dafs wir überhaupt Gegenstände vorstellen, dafs wir Dinge von bestimmter qualitativer Beschaffenheit und räumlicher Gestalt, dafs wir das eine hier, das andere dort, das dritte jetzt, das vierte später erst wahrnehmen, das alles ist nicht die notwendige Folge aus den ursprünglichen Eigenschaften unseres Vorstellungsvermögens, sondern die Folge des Daseins einer Welt der Dinge an sich, welche durch ihre Einwirkungen auf die Seele diese zur Erzeugung bestimmter Vorstellungen anregt. Kant hat also mit seiner Unterscheidung von Form und Inhalt der Erfahrung, wie hier gegen eine unzutreffende Kritik bemerkt werden mag, vollkommen Recht; denn dafs er mit dieser Unterscheidung nicht den Sinn verband, als stamme zwar der Raum aus dem Subjekt, die Empfindung als solche aber, also Ton und Farbe zum Beispiel, aus dem Objekt, ist für jeden Kenner der Kritik der r. V. selbstverständlich; steht doch der subjektive Ursprung der Empfindungen für Kant so fest, dafs er ihn als allgemein zugestanden betrachtet. Höchstens soviel läfst sich mit Recht gegen Kants Unterscheidung von Form und Inhalt der Erfahrung bemerken, dafs er bei seinen hierauf bezüglichen Erörterungen im Ausdruck nicht korrekt und vorsichtig genug gewesen sei.

Doch dies nur nebenbei zur Abwehr einer unbilligen Kritik. Kehren wir jetzt wieder zurück zur Besprechung des verschiedenen Verhältnisses, welches der Raum und die ihn erfüllenden Gegenstände zu unserer Vorstellung haben, so behaupte ich also, dafs das zweite Argument Kants in der etwas veränderten Fassung, die wir ihm geben, ganz dasselbe beweist, was Kant mit ihm beweisen wollte, ohne dafs es doch von

den Vorwürfen getroffen werden kann, die gegenüber seiner ursprünglichen Gestalt nicht ganz unberechtigt waren. Denn der Raum bleibt im Unterschiede von den Gegenständen in ihm auf Grund der angeführten Thatsachen eine notwendige Vorstellung; von dem Wechsel der Gegenstände nicht berührt, in dem Verhältnisse seiner eigenen Teile zu einander keiner denkbaren Veränderung unterworfen, steht er fest und unerschütterlich als ein von den Dingen in ihm deutlich unterschiedenes Wesen von ganz eigenartiger Beschaffenheit vor uns da, während die ihn erfüllenden Gegenstände sowohl ihrem Dasein als auch ihren räumlichen Beziehungen nach für uns durchaus zufällig sind. Nehmen wir nun an, der Raum sei eine mit unserem Vorstellungsvermögen ursprünglich verbundene, apriorische Form der reinen Anschauung, die Dinge hingegen in dem oben festgestellten Sinne a posteriori gegeben, so haben wir in dieser Annahme eine völlig befriedigende und erschöpfende Erklärung des geschilderten Verhältnisses, an deren Stelle kaum eine andere möglich sein wird. Zwar liegt unserer von den Anschauungen der Entwicklungstheorie erfüllten und in mancher Beziehung angekränkelten Zeit die Vorstellung nicht fern, dafs der Raumesbegriff ursprünglich a posteriori erworben und durch Vererbung allmählich so befestigt worden sei, dafs er uns heute als notwendig erscheint[1]); aber einmal wäre dann die Frage aufzuwerfen, warum die gleiche Notwendigkeit nicht auch dem Dasein der Materie zukommt, die auch von allem Anfang an in der äufseren Wahrnehmung gegeben gewesen ist; denn wenn dieselbe auch von uns für beharrlich und unzerstörbar gehalten wird, so ist sie doch durchaus nicht in dem Sinne, wie der Raum, eine für uns notwendige Vorstellung. Zweitens jedoch gilt gegen die versuchte entwicklungsgeschichtliche Erklärung der Notwendigkeit der Raumesvorstellung alles dasjenige, was wir im vorigen Abschnitt zum Beweise der Unmöglichkeit eines objektiven Ursprunges derselben vorgebracht haben. Daraus ergiebt

[1]) Vgl. Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, 2. Vortrag.

sich mit völliger Klarheit, dafs die entwicklungsgeschichtliche Begründung der Aposteriorität der Raumesvorstellung auf einer gänzlichen Verkennung des eigentlichen Problems beruht. Denn wenn äufsere Wahrnehmung überhaupt nur mit Hülfe eines subjektiven Anschauungsraumes möglich ist, so bleibt es sich natürlich ganz gleich, ob es sich um die Wahrnehmung des Menschen oder des untersten Lebewesens handelt; wo immer es zur Anschauung äufserer Gegenstände kommt, da ist es notwendig, dafs das betreffende Subjekt den Raum aus sich selbst erzeugt. Die der Entwicklungstheorie entnommenen Einwände gegen den Kantischen Apriorismus sind also durchaus hinfällig und weiter gar nichts als ein Beweis dafür, dafs ihre Urheber nicht wissen, worauf es bei der Frage nach dem Ursprung der Raumesvorstellung eigentlich ankommt.

Wollte man aber etwa ferner die Richtigkeit des oben geschilderten Unterschiedes zwischen der Notwendigkeit des Raumes und der Zufälligkeit der Gegenstände mit der heutzutage wieder verschiedentlich vertretenen Behauptung bestreiten, dafs der Raum nicht das Prius, sondern vielmehr das Posterius der Dinge, die bloſse Folge ihrer gegenseitigen Ordnung und durch diese hervorgebracht sei, so würden wir hierauf nur ganz kurz erwidern, dafs diese Theorie durch die angeführten Thatsachen vollkommen widerlegt werde. Denn wäre der Raum wirklich das Erzeugnis der Gegenstände und ihrer Beziehungen untereinander, so würde sein thatsächlich bestehendes Verhältnis zu den Dingen in ihm völlig unerklärlich sein; es müfsten dann die Veränderungen in der Lage der Gegenstände notwendig irgend welche Veränderungen des Raumes oder seiner Teile, resp. ihrer Lageverhältnisse nach sich ziehen; der Umstand, dafs dem nicht so ist, beweist meines Erachtens mit unwiderleglicher Evidenz die Unrichtigkeit der in Rede stehenden Theorie. Übrigens werden wir derselben im nächsten Kapitel noch eine eingehendere Betrachtung widmen, auf die hier vorläufig verwiesen sei.

Nur einen gegen unser Argument gemachten Einwurf will ich noch anführen; es ist der, den Herbart in § 144 seiner

Psychologie als Wissenschaft (S. W. VI, 354) erhebt, und der folgendermafsen lautet: „Was aber Kants Beweis aus der Nothwendigkeit der Vorstellung des Raumes und der Zeit anlangt, so ist dieser Beweis in der Form falsch, denn er ist nicht mehr noch weniger als ein Syllogismus mit vier Hauptbegriffen. Der Syllogismus steht so:

Was Erfahrung lehrt, enthält nie das Merkmal der Nothwendigkeit.

Der Raum und die Zeit sind nothwendige Vorstellungen.

Also sind Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung gelernt.

Der Untersatz dieses Syllogismus beruht auf dem mifslingenden Versuche, Raum und Zeit wegzudenken; welches in der That nicht thunlich ist. Aber woher diese Unmöglichkeit, und die entgegenstehende Nothwendigkeit? Raum und Zeit repräsentiren die Möglichkeit der Körper und der Begebenheiten; jene wegdenken, heifst, diese aufheben. Nun versteht sich von selbst, dafs, nachdem einmal die Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten wahrgenommen ist, es der Gipfel der Ungereimtheit sein würde, diese Wirklichen für unmöglich zu erklären. Nachdem die Erfahrung irgend ein Wirkliches gezeigt hat, wird allemal der Ausdruck der blofsen Möglichkeit dieses Wirklichen ein nothwendiger Gedanke. In diesem Sinne also lehrt die Erfahrung allerdings das Nothwendige; in diesem Sinne ist der Obersatz des Syllogismus falsch, aber auch in diesem Sinne ist er weder von Leibnitz noch von Kant ursprünglich gedacht worden. Also haben wir eine Verwechslung von Begriffen vor Augen, die wir dem grofsen Denker nur als eine Übereilung anrechnen können.“ Der Nerv dieses Argumentes liegt offenbar in dem Satze, dafs das, was ein Wirkliches möglich macht, notwendig sein, oder als notwendig gedacht werden mufs. Daran ist so viel richtig, dafs ein Wirkliches nicht existieren kann ohne die Bedingungen, auf denen seine Möglichkeit beruht; diese Bedingungen sind daher insofern notwendig, als sie vorhanden sein müssen, wenn das Wirkliche existieren soll. Wird dagegen die Existenz des Wirklichen aufgehoben, so brauchen auch die Bedingungen

seiner Möglichkeit nicht mehr weiter zu bestehen; die Notwendigkeit ihrer Existenz verschwindet, sobald das Dasein des von ihnen abhängigen Wirklichen aufhört. Wenn z. B. alle Körper im Weltall sich nach den von Newton gefundenen Gesetzen einander zu nähern bestrebt sind, so muſs die Ursache dieser Annäherung notwendigerweise so lange fortdauern, als die Annäherung selbst stattfindet. Aber deshalb wird die vorausgesetzte Ursache doch nur hypothetisch und keineswegs absolut notwendig; denn an sich selbst ist es durchaus kein notwendiger Gedanke, daſs alle Körper einander im Verhältnis ihrer Masse und nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung anziehen, man mag als Ursache dieser Anziehung sich denken, was man will. Wird vollends das Dasein der Körper ganz aufgehoben, so hört mit ihrer gegenseitigen Annäherung natürlich erst recht jeder Grund auf, der Ursache dieser Annäherung noch eine notwendige Existenz zuzuschreiben.

Wenden wir jetzt den allgemeinen Gedanken, zu dessen Illustration die letzten Bemerkungen dienen sollten, auf Herbarts Einwurf an, so ergiebt sich dessen Unrichtigkeit ganz von selbst. Gewiſs ist der Raum insofern eine Bedingung der Möglichkeit der Körperwelt, als nur in ihm die letztere existieren kann; nehmen wir dieselbe aber oder denken sie auch nur ganz hinweg, so besteht nicht die geringste Notwendigkeit, den Raum deshalb beizubehalten, weil es ohne ihn eine materielle Welt nicht zu geben vermag; wenn der Raum also trotzdem mit der Körperwelt nicht verschwindet, so muſs das einen ganz anderen Grund haben, als denjenigen, welchen Herbart anführt. Auſserdem aber bildet der Raum doch nur eine Bedingung für das Dasein der Materie; damit diese eine wirkliche Existenz gewinne, muſs es noch andere Bedingungen, es muſs ein etwas geben, welches imstande ist den Raum zu erfüllen. Wie kommt es nun, daſs diese innere Bedingung der Möglichkeit der Materie mit der Materie zugleich verschwindet, obwohl doch die Möglichkeit des Wirklichen nach Herbart als notwendig zu betrachten ist? Ferner bleibt der Raum auch gar nicht bloſs als die rein formale, abstrakte

Möglichkeit der Materie, sondern als etwas (im empirischen Sinne) Wirkliches, aufser uns Existierendes zurück, wenn die Materie weggenommen wird. Warum können wir nun diese Wirklichkeit nicht wiederum aus der Vorstellung hinwegbringen, wenn doch nur die Möglichkeit des Wirklichen ein notwendiger Gedanke sein soll? Doch genug. Die angeführten Gründe reichen vollständig aus, um die Verkehrtheit des Einwurfes zu beweisen, der so wenig zutreffend ist, dafs wir durchaus berechtigt sind, den an die Adresse Kants gerichteten Tadel der Übereilung in vollem Umfange an Herbart zurückzugeben. Es ist in der That eine einfache Ungereimtheit, mit Herbart die Notwendigkeit der Bedingungen eines Wirklichen, die nur so lange gilt, als das Wirkliche selbst existiert, auch für den ganz anderen Fall zu behaupten, dafs das Wirkliche zu existieren aufgehört hat; wenn daher dem Raume im Gegensatze zur Materie eine notwendige Existenz zukommt, so kann dies Verhältnis nicht aus dem allgemeinen Satze Herbarts, sondern nur durch den von Kant behaupteten Unterschied im Ursprunge der Vorstellungen von Raum und Materie erklärt werden. — Übrigens hat auch Drobisch in seiner „Empirischen Psychologie“ (§ 23) das Argument Herbarts in einer allerdings etwas veränderten Fassung wiedergegeben, auf die wir aber nicht noch besonders einzugehen brauchen.

Im Wesen der Sache behält also Kant auch hier wieder gegen seine Kritiker durchaus Recht. Zugleich schliefst sein zweites Argument aber auch schon sehr schwerwiegende Gründe gegen diejenigen Theorien in sich ein, nach welchen der Raum zwar von subjektivem Ursprunge, aber nicht eine besondere, apriorische Anschauungsform neben den Empfindungen ist. Der Wortlaut allerdings sagt hiervon nichts; denn das Apriori hat für Kant zunächst immer nur die Bedeutung, dafs es den subjektiven Ursprung der Raumesvorstellung bezeichnen soll. Weiter will Kant auch im zweiten Argumente nichts behaupten, nur dafs der Raum aufserdem noch und zwar mit Recht als eine notwendige Vorstellung charakterisiert wird.

Dennoch folgt aus dem Verhältnis zwischen Raum und Gegenständen, wie das Argument es schildert, noch mehr. Wenn nämlich der Raum gegen die ihn erfüllenden Gegenstände gleichgültig und von ihnen unabhängig ist, wenn an einem und demselben Orte sich die verschiedensten Gegenstände befinden können, wenn endlich der Raum auch da sich ausbreitet, wo für unsere Wahrnehmung keine Dinge vorhanden sind, so ist es zunächst unmöglich, daſs diejenigen Theorien im Rechte sind, welche den Raum als eine ursprüngliche und nicht weiter erklärbare Eigenschaft eines Teiles unserer Empfindungen betrachten. Wäre das Wesen des Raumes hiermit wirklich richtig charakterisiert, so könnte es auch nur da Raum geben, wo Empfindungen vorhanden sind. Wir dürften dann nicht imstande sein, auch zwischen den Dingen, wie es doch thatsächlich der Fall ist, eine räumliche Ausdehnung wahrzunehmen und uns den Raum unabhängig vom Empfindungsinhalte als ein für sich bestehendes Wesen denken zu können. Zwar gelangt der Raum, wie wir oft genug betont haben, nicht ohne alle Empfindung zur Vorstellung; sobald aber durch die Empfindung die Raumesanschauung einmal ausgelöst worden ist, umfaſst sie auch sofort noch ein weit gröſseres Gebiet, als von der Empfindung selbst ausgefüllt wird; die Empfindung ist eben *im* Raume und der Raum nicht ausschlieſsliches Prädikat der Empfindung. Das würde nicht möglich sein, wenn diejenige Form der Raumtheorie, welche wir hier im Auge haben, im Rechte wäre. Dieselbe wird also durch Kants zweites Argument, sobald man dessen Bedeutung richtig erwägt, mit völliger Sicherheit widerlegt.

Aber auch den Versuchen, die Vorstellung des Raumes aus Associationen von unräumlichen Empfindungen abzuleiten, steht in den geschilderten Thatsachen ein sehr schwer zu überwindendes Hindernis entgegen. Wenn nämlich der Raum in Wirklichkeit nur eine aus Empfindungskombinationen sekundär entspringende Vorstellung wäre, so müſste man zwischen Raum und Gegenständen dasselbe Verhältnis erwarten, welches wir als notwendige Folge der vorhergehenden

Theorie bezeichnet haben. Es ist wiederum nicht oder doch nur an der Hand von Hülfshypothesen einzusehen, wieso der Raum von uns auch da soll wahrgenommen werden können, wo keine Empfindungen, resp. Empfindungskomplexe vorhanden sind. Ist der Raum wirklich nur das Resultat der Komplikationen gewisser Empfindungen, wie kommt es dann, dafs er sich uns offenbar als kontinuierliche Gröfse darstellt, während die einzelnen Empfindungskomplexe doch voneinander getrennt sind? Auf diese Frage werden die in Rede stehenden Theorien sicherlich keine befriedigende Antwort geben können, oder sie müssen Hülfsannahmen machen, bei denen die ursprünglichen Voraussetzungen selbst nicht mehr in völliger Reinheit bestehen bleiben. Immerhin geben wir zu, dafs die jetzt von uns hervorgehobene Schwierigkeit allein noch nicht genügt, um die Aussichtslosigkeit der Ableitung der Raumesvorstellung aus Empfindungsprozessen überzeugend darzuthun; wenn es nur sonst gelänge, aus den Kombinationen unräumlicher Empfindungen so etwas wie räumliche Anschauungen hervorgehen zu lassen, so könnte man schon hoffen, irgendwie auch noch die Lücke zu ergänzen, welche durch die von uns geschilderten Thatsachen bezeichnet wird. Aber gerade die erste Entstehung räumlicher Vorstellungen auf diesem Wege ist unverständlich; das können wir hier jedoch noch nicht näher ausführen. —

Die Besprechung des in der ersten Auflage der Kritik an dritter Stelle gebrachten (in der zweiten weggelassenen) Argumentes versparen wir uns bis zuletzt, da seine Erörterung in eine Reihe von Problemen hineinführt, die eigentlich einen Gegenstand für sich bilden. Zunächst mag daher das vierte Argument unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen; dasselbe ist dem Nachweis gewidmet, dafs der Raum kein diskursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung ist. „Denn erstlich," lautet die Begründung, „kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben

alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dafs in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von denselben zum Grunde liege." Indem wir in diesem Zusammenhange übergehen, was Kant noch weiter über die Ableitung der geometrischen Sätze aus der Anschauung sagt, fügen wir der mitgeteilten Stelle zunächst einige Erläuterungen hinzu. Die Richtigkeit der Kantischen Behauptung, dafs der Raum kein diskursiver, allgemeiner Begriff, sondern Anschauung sei, leuchtet am besten ein, wenn man sich das Verhältnis vergegenwärtigt, welches der allgemeine Begriff zu den unter ihm befafsten Individuen im Unterschiede von demjenigen Verhältnis hat, welches zwischen dem Gesamtraum und den einzelnen Räumen in ihm besteht. Einen allgemeinen empirischen Begriff, und nur um solche handelt es sich, wie wohl zu beachten ist, gewinnen wir bekanntlich auf dem Wege der Abstraktion; mit Beiseitelassung der individuellen Unterschiede fassen wir die gemeinschaftlichen Merkmale einer Reihe ähnlicher Individuen zusammen und vereinigen sie in eine einzige Vorstellung, die wir dann eben als allgemeinen Begriff bezeichnen. Der in dieser Weise zustande gekommene Begriff ist zwar eine vollkommen gültige Vorstellung, aber keine Anschauung mehr; anschauen können wir immer nur das Einzelne, Individuelle, resp. eine Mehrheit einzelner Gegenstände; wollen wir uns dagegen einen allgemeinen Begriff anschaulich machen, so ist das nur dadurch möglich, dafs wir uns ein einzelnes, unter den Begriff fallendes Individuum vorstellen und dabei den Gedanken festhalten, dafs es nicht auf seine individuellen Merkmale, sondern nur auf deren allgemeine Bedeutung ankommt, die aber nicht mehr angeschaut werden kann; das einzelne Individuum ist also immer nur Repräsen-

tant des allgemeinen Begriffes, nie dieser selbst. Man glaube auch nicht, dadurch zur Anschauung eines allgemeinen Begriffes gelangen zu können, dafs man sich nur das Schema einer individuellen Gestalt mit völliger Unbestimmtheit der einzelnen Züge vorstellt. Gewifs kann man ein solches gleichsam verschwebendes Schattenbild vor das geistige Auge bringen; aber was daran wirklich anschaulich ist, wird immer individuell sein; was dagegen nicht mehr individuell ist, das kann auch nicht mehr Gegenstand der Anschauung sein. Die verfliefsenden Schemen, die man sich als Repräsentanten allgemeiner Begriffe vorzustellen pflegt, sind nichts als unbestimmte und unvollständige individuelle Anschauungen. Indem man sich aber der Unbestimmtheit des Bildes und zugleich der Möglichkeit bewufst ist, die vorhandenen Lücken in verschiedener Weise ergänzen zu können, glaubt man leicht sich einen allgemeinen Begriff anschaulich vorgestellt zu haben, wo man doch nur eine lückenhafte individuelle Anschauung gehabt hat.

Wäre dem aber auch anders und die Anschauung eines allgemeinen Begriffes in Wirklichkeit möglich, so würde doch damit der Raum noch keineswegs zu einem diskursiven Begriff. Ein solcher nämlich enthält immer sehr viel weniger Merkmale als das einzelne unter ihn fallende Individuum; müssen wir doch eine ganze Reihe individueller Merkmale weglassen, um zu dem allgemeinen Begriffe zu gelangen. Ferner sind die einzelnen Individuen zwar *unter* dem allgemeinen Begriff, aber nicht *in* ihm enthalten (vgl. das letzte Argument in der Fassung der 2. Aufl.); ich vermag den allgemeinen Begriff nicht in einzelne Stücke zu teilen, um dadurch die einzelnen Individuen zu erhalten. Zwar in seine einzelnen Merkmale kann ich den Begriff zerlegen, aber die einzelnen Merkmale sind nicht Individuen, sondern ihrerseits schon allgemeine Vorstellungen. Nun spricht man ja allerdings weiter auch von der Einteilung des Begriffs in die verschiedenen unter ihm enthaltenen Arten; die Arten kann man dann wieder in Unterarten und schliefslich die niedrigsten Begriffe in die

einzelnen Individuen auflösen. Aber diese logische Einteilung, welche nur in figürlichem Sinne als Teilung bezeichnet werden kann, ist etwas ganz anderes als die Zerlegung des Ganzen in seine einzelnen Teile. Bei einer Teilung im letzteren Sinne ist das Ganze identisch mit der Summe der einzelnen Teile und kann aus diesen jederzeit wiederhergestellt werden. So kann ich aus einem Haufen von Äpfeln stets die einzelnen Äpfel wegnehmen und dadurch den Haufen als Haufen zerstören; umgekehrt aber bin ich immer auch imstande, die getrennten Äpfel wieder zu dem früheren Haufen zusammenzulegen. Dagegen mag ich Individuen vereinigen, so viel ich will, so gelange ich dadurch nun und nimmermehr zu dem allgemeinen Begriff, unter den sie logisch fallen, weil eben der Begriff nicht eine Summe ähnlicher Individuen, sondern etwas ganz anderes ist. Eben deshalb können auch die einzelnen Individuen als solche nicht in dem allgemeinen Begriffe enthalten sein, wie die Teile im Ganzen enthalten sind. Umgekehrt ist vielmehr der allgemeine Begriff im einzelnen Individuum enthalten, insofern dasselbe, allerdings in individueller Ausprägung, sämtliche Merkmale an sich hat, die den allgemeinen Begriff ausmachen.

Nun betrachte man im Gegensatze hierzu den Raum im Verhältnis zu den einzelnen Räumen; in allen Punkten gilt gerade das Gegenteil von dem, was wir soeben in Rücksicht auf das Verhältnis von Begriff und Individuum zu sagen hatten! Während der allgemeine Begriff als solcher niemals angeschaut werden kann, ist der Raum in allen seinen Teilen anschaulich, ja die allgemeine Form der Anschauung selbst; zwar können wir ihn nicht seiner ganzen unendlichen Ausdehnung nach thatsächlich vorstellen, aber wir wissen doch ganz genau, daſs er auch über die Grenzen unserer jeweiligen Anschauung hinaus von anderen Standpunkten in gleicher Weise wahrgenommen werden kann. Während der allgemeine Begriff weniger Merkmale enthält als das einzelne Individuum, hat der Gesamtraum alle Merkmale der einzelnen Räume, abgesehen davon, daſs letztere eingeschränkt sind;

dafür aber tritt bei ihm das neue Merkmal der Unendlichkeit hinzu. Während der allgemeine Begriff als besondere Merkmalgruppe in jedem Individuum, aber kein Individuum als solches im allgemeinen Begriff enthalten ist, schliefst umgekehrt der Gesamtraum zwar alle einzelnen Räume in sich ein, ist aber selbst in deren keinem eingeschlossen. Während der allgemeine Begriff nicht die Summe aller unter ihn fallender Individuen, sondern, wie man zu sagen pflegt, eine in jedem einzelnen Individuum mitgegebene Teilvorstellung ist, ist der Raum vielmehr identisch mit der Summe aller Einzelräume. Während es in der Natur der Dinge nur Individuen, aber keine für sich bestehenden allgemeinen Begriffe als solche giebt, giebt es umgekehrt nur einen einzigen Raum, aber keine Einzelräume mit individueller Existenz. Wenn wir dennoch einzelne Räume unterscheiden, so beruht das, um Kants Worte zu wiederholen, lediglich auf Einschränkungen, die, wie wir hinzufügen, nur subjektive Gültigkeit und keine objektive Bedeutung haben. Denn nie sind einzelne Räume in Wirklichkeit gegeneinander abgegrenzt; abgegrenzt können immer nur Gegenstände im Raume sein, die man aber nicht als Räume bezeichnen darf.

Weiter brauchen wir, wie ich denke, die Unterschiede nicht auszumalen, welche zwischen der Vorstellung des Raumes und einem allgemeinen Begriffe bestehen, der auf dem Wege der Abstraktion gewonnen ist. Ja ich müfste befürchten, schon viel zu ausführlich geworden und viel zu sehr auf ganz elementare Dinge eingegangen zu sein, wenn nicht eben die Kritik, wie sie sich auch gegen unser viertes Argument erhoben hat, die gegebenen Auseinandersetzungen durchaus notwendig machte. Dafür sind wir nunmehr aber auch in der Lage, die kritischen Einwürfe um so leichter erledigen zu können. Wer z. B. wird noch eine Widerlegung der Kantischen Behauptung, dafs die einzelnen Räume nur Einschränkungen des einen Gesamtraumes seien, in den folgenden Sätzen sehen wollen, die sich bei Drobisch (a. a. O. S. 70) finden? „Es ist [aber] nicht begründet," sagt dieser Forscher,

„dafs man einzelne Räume, z. B. (!) Figuren oder Körper, als Theile des Einen absoluten Raumes dächte, vielmehr genügt, um sie als begrenzt zu denken, eine sie, wenn auch noch so wenig, überschreitende, übrigens hinsichtlich ihrer Grenze unbestimmte Umgebung, und diese genügt nicht nur, sondern ist auch thatsächlich das, was allein vorgestellt wird, wo nicht wissenschaftliche Bedürfnisse eine unbegrenzte Erweiterung des Grundes einer Figur, der Umgebung eines Körpers, erfordern. Wer den Tisch in seinem Zimmer anschaut, der producirt wohl zugleich den Raum, von dem er sich abhebt, Fufsboden und Wände des Zimmers, der fixirt, wenn es auf die Lage ankommt, die Abstände von Boden und Wänden, Niemand denkt aber an seine Lage gegen die Grenzen des Hauses, der Stadt, des Landes oder gar des Planeten und Weltraums.“ Gewifs nicht; aber einmal sind die Körper im Raume, von denen Drobisch redet, nicht die Teile des Raumes, auf die es hier ankommt; zweitens können wir, wie Drobisch selbst zugiebt, auch die Körper nicht vorstellen, ohne wenigstens einen Teil ihrer Umgebung mit vorzustellen; drittens aber kommt es ganz und gar nicht darauf an, wie ich mir die Sache in der empirischen Anschauung vorstelle, sondern darauf, wie sie sich in Wirklichkeit verhält. Für meine empirische Anschauung sind mir allerdings immer nur begrenzte Teile des Raumes gegeben; aber trotzdem weifs ich ganz genau, dafs der Raum selbst mit den Grenzen meines subjektiven Sehfeldes sich nicht endigt; ich bin mir völlig klar darüber, dafs der Ausschnitt der Körperwelt, den mir meine Wahrnehmung zeigt, nicht einen in sich abgeschlossenen und für sich selbst existierenden Raum bildet, neben dem und von dem getrennt es auch noch andere Räume geben könnte, sondern nur einen Teil eines gröfseren und umfassenderen Raumes, gegen den der einzelne Ausschnitt in Wirklichkeit gar nicht abgegrenzt ist. Denn Grenzen haben immer nur die Dinge im Raume, nicht die willkürlich unterschiedenen Teile des Raumes, in denen sich gewisse Gegenstände be-

finden. Die kritischen Einwendungen von Drobisch treffen also Kant nicht im mindesten.

Ebensowenig können die Einwürfe Hartmanns (a. a. O. S. 122 ff.) als Widerlegung unseres Argumentes gelten. Hartmann sucht zunächst nachzuweisen, dafs auch der Begriff eine Anschauung, und dafs er als Begriff aufgehoben sei, wenn in ihm keine Anschauung mehr wäre (123). Nach unseren obigen Ausführungen ist das nun sicher falsch; der Begriff als Begriff ist nimmermehr Gegenstand der Anschauung, sondern nur ein Gebilde unseres Denkens. Hätte Hartmann aber auch darin Recht, dafs der Begriff ebenfalls Anschauung wäre, so würde doch damit die Raumvorstellung noch keineswegs als ein diskursiver, allgemeiner Begriff erwiesen sein. Das wäre nur dann der Fall, wenn folgender Schlufs gelten könnte: Jeder allgemeine Begriff ist Anschauung, der Raum ist Anschauung, folglich ist der Raum ein allgemeiner Begriff. Da nun die Unrichtigkeit dieses Schlusses auf der Hand liegt, so ist Hartmanns Einwurf selbst dann noch hinfällig, wenn man ihm die Richtigkeit seiner Voraussetzung von der anschaulichen Natur des Begriffes zugiebt.

Aber auch dadurch wird Kants Argument nicht im mindesten erschüttert, dafs man zum Zwecke seiner Widerlegung den Raum mit Hartmann als Abstraktionsprodukt charakterisiert. Wir haben schon oben gesehen, dafs das in gewissem Sinne sehr wohl möglich und kein Grund gegen die Behauptung seiner Apriorität ist. Ebensowenig wird der Raum deshalb zu einem allgemeinen Begriff in dem Sinne, in welchem das Wort von Kant hier gebraucht wird. Denn auf alle Fälle ist das Resultat des Abstraktionsprozesses, durch welchen wir die Vorstellung des reinen, leeren Raumes gewinnen, ein ganz anderes, als dasjenige, welches wir bei der Bildung allgemeiner Begriffe erhalten. Dort ist das Resultat eben der einige Gesamtraum, von dem alle Einzelräume nur Einschränkungen sind, hier ein diskursiver Begriff, der wohl Einzeldinge *unter* sich, aber nicht in derselben Weise *in* sich enthält, wie der Raum alle einzelnen Räume in sich einschliefst. *Diesen*

Unterschied müfste man hinwegbringen, wenn man mit der Charakterisierung des Raumes als eines durch Abstraktion gewonnenen Begriffes in Wahrheit etwas gegen Kant ausrichten wollte; da das nun auf keine Weise möglich ist, so fällt der ganze Einwurf in sich selbst zusammen.

Aber auch das Abstraktionsverfahren selbst, wodurch wir die Vorstellung des Raumes bilden, ist ein ganz anderes als dasjenige, mit dessen Hülfe wir aus Einzelvorstellungen allgemeine Begriffe entwickeln[1]). Die Vorstellung des Raumes kommt ja nicht etwa dadurch zustande, dafs wir von den äufseren Gegenständen alle Merkmale bis auf das der Ausdehnung absonderten und nur das letztere übrig behielten. Auf diese Weise würden wir höchstens einen allgemeinen Begriff vom Raume erhalten, der, wie Kant im letzten Argumente (der 1. Aufl.) sagt, sowohl einem Fufse als einer Elle gemein ist, aber nimmermehr den einigen, kontinuierlichen, ins Unendliche sich erstreckenden Gesamtraum. Auch wenn wir die Ausdehnung aller einzelnen von uns wahrgenommenen Gegenstände als solche in dem allgemeinen Begriffe bestehen lassen wollten, was aber schon eine ganz individuelle Art der Abstraktion darstellen würde, kämen wir nicht zu der Vorstellung des Gesamtraumes; denn zwischen den Dingen sind für unsere Wahrnehmung die gröfsten Lücken vorhanden; wir erhielten demnach einen diskontinuierlichen Raum. Wenn das nun thatsächlich nicht der Fall ist, so kommt es einfach daher, dafs das Abstraktionsverfahren bei dem Raume von vornherein ein ganz anderes ist als bei den allgemeinen Begriffen. In der That sondern wir die Vorstellung der Ausdehnung gar nicht in der Weise von den einzelnen ausgedehnten Dingen ab, wie wir etwa die Vorstellung der Farbe von den

[1]) Es giebt übrigens auch allgemeine Begriffe, die nicht durch Abstraktion gebildet sind; so werden z. B. die Zahlen nicht durch Abstraktion gewonnen, sondern schöpferisch von uns hervorgebracht; deshalb mufs man sich wohl hüten, bei unsern gegenwärtigen Betrachtungen an andere als solche Begriffe zu denken, die durch Abstraktion aus einzelnen Wahrnehmungen entstanden sind.

verschiedenen farbigen Gegenständen absondern; vielmehr haben wir von allem Anfang an nicht nur die Vorstellung ausgedehnter Dinge, sondern auch die einer bloſsen Ausdehnung zwischen den Dingen; ferner sehen wir, daſs auch die von den Dingen erfüllte Ausdehnung nicht von diesen abhängig, sondern etwas neben der Ausdehnung der Dinge selbst ist, was auch dann noch bestehen bleibt, wenn die Dinge nicht mehr da sind. So ist denn die Vorstellung der bloſsen Ausdehnung, des Raumes eigentlich von Anfang an mit den Dingen gegeben und von diesen unterschieden. Und der ganze Abstraktionsprozeſs, durch welchen wir die Vorstellung des Raumes isolieren, besteht in der Hauptsache bloſs darin, daſs wir die Dinge uns hinwegdenken und so den Raum übrig behalten. Wäre dem anders und wir auf die Abstraktion von den einzelnen ausgedehnten Dingen allein angewiesen, so würde nimmermehr die Vorstellung des einigen, kontinuierlichen Raumes entspringen können. Nur weil dieselbe in allen einzelnen Wahrnehmungen im Grunde schon mit enthalten ist, sind wir imstande, sie so leicht zu isolieren und für sich festzuhalten.

Wenn nun dennoch jemand den Raum als Begriff bezeichnen will, so haben wir hiergegen gar nichts einzuwenden, vorausgesetzt, daſs der Ausdruck in hinlänglich allgemeiner Bedeutung gebraucht wird; hat doch Kant selbst in der 2. Auflage der Kritik den Abschnitt, in welchem er die Apriorität des Raumes als einer reinen Anschauungsform zu begründen sucht, zum Ärgernis pedantischer Kritiker als die metaphysische und den folgenden Abschnitt als die transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume überschrieben. Der Ausdruck „Begriff“ bedeutet dann eben ungefähr so viel wie Vorstellung und kann in diesem Sinne unbedenklich gebraucht werden. Der Raum selbst wird dadurch aber nicht zu einem Gattungsbegriff.

Kommen wir jetzt wiederum auf Hartmann zurück, dessen Einwürfe uns den Anlaſs zu den vorstehenden Bemerkungen gegeben haben, so brauchen wir auf alle seine noch übrigen

Ausstellungen um so weniger einzugehen, als dieselben in der Hauptsache nur weitere Ausführungen der bereits zurückgewiesenen Behauptungen sind. Nur was in Bezug auf Kants Lehre von der Einzigkeit des Raumes gesagt wird, mag noch erwähnt werden. Hiergegen macht Hartmann geltend, dafs vom Standpunkte des Kantischen transscendentalen Idealismus aus von einem einzigen Raume keine Rede sein könne; vielmehr gebe es so viel Räume, als vorstellende Subjekte vorhanden wären; aufserdem habe auch jedes einzelne Individuum einen doppelten, nämlich einen Tast- und Gesichtsraum (S. 125). Dieser Einwurf trifft nun ganz und gar nicht zu. Die Einzigkeit des Raumes hat ja in unserm Argument nur den Sinn, dafs alle Einzelräume Teile, Einschränkungen des einen Gesamtraumes sind; ob aber der Gesamtraum selbst für alle Individuen der gleiche Gegenstand oder vielmehr in so viel einzelnen Exemplaren vorhanden ist, als es vorstellende Subjekte giebt, ist vollkommen gleichgültig. Mit keinem Worte deutet Kant auch nur die Möglichkeit an, dafs er hier die Einzigkeit des Raumes im Sinne des nur einmaligen Vorhandenseins gemeint haben könne. Vielmehr ist für jeden, der sehen will, völlig klar, dafs es sich nur um das Verhältnis des Gesamtraumes zu den in ihm subjektiv unterscheidbaren Einzelräumen handelt; dies von Kant vollkommen richtig geschilderte Verhältnis bleibt in jedem Falle das gleiche, mag es nun blofs einen einzigen, objektiven oder Millionen von subjektiven Vorstellungsräumen geben; in jedem einzelnen Gesamtraum haben die Einzelräume nur als Teile Platz und können aufserhalb des Ganzen auf keine Weise existieren.

Was nun etwa sonst noch von seiten der Kritik gegen unser Argument vorgebracht werden mag, können wir ganz einfach auf sich beruhen lassen; bei einer unbefangenen Beurteilung der Sache mufs man doch ohne Zweifel der Kantischen Behauptung beistimmen, dafs der Raum seinem Wesen nach Anschauung und kein allgemeiner Gattungsbegriff ist. Wenn Kant aber aus den von ihm angeführten Momenten nicht nur folgert, dafs der Raum Anschauung, sondern dafs

er eine reine Anschauung a priori sei, so ergiebt sich diese Folgerung nicht aus den Gründen, aus denen er sie hier abzuleiten scheint. Denn man könnte sich ja recht wohl denken, dafs auch bei einem empirischen Ursprunge der Raumesvorstellung die gleichen Verhältnisse beständen, auf die sich Kant hier zum Zweck seines Beweises bezieht. Nur soviel steht zunächst fest, dafs der Raum, da er überhaupt kein Begriff ist, auch kein empirischer Begriff sein kann. Wenn dennoch auch in unserem Argumente der Schlufs auf die Apriorität des Raumes gezogen wird, so ist das wohl nur eine etwas unvorsichtige Ausdrucksweise Kants, die das Resultat der vorhergehenden Argumente einfach mit dem Ergebnis des vierten in ein Ganzes verschmilzt, welches dem Wortlaute nach allerdings in seinem vollen Umfange als Konsequenz des letzteren erscheint. In Wahrheit aber hat das vierte Argument nur den Zweck, den anschaulichen Charakter der Raumesvorstellung zu erweisen; da jedoch der apriorische Ursprung derselben schon durch das Vorhergehende festgestellt ist, so lautet das nunmehrige Gesamtergebnis dahin, dafs der Raum eine reine Anschauung a priori ist. Dafs diese Auffassung des vierten Argumentes die richtige sein mufs, ergiebt sich auch aus der Darstellung der Raumlehre in der Dissertation von 1770, wo unter A der nicht-empirische Ursprung der Raumesvorstellung bewiesen, unter B dieselbe als Einzelvorstellung charakterisiert und aus diesen beiden Prämissen erst in C die gemeinschaftliche Folgerung gezogen wird, dafs die Raumesvorstellung eine reine Anschauung ist. Conceptus spatii, so lautet der erste Satz unter C, itaque est Intuitus purus; cum sit conceptus singularis (nach B), sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis (nach A)[1]).

Noch einen weiteren Grund für den anschaulichen Charakter der Raumesvorstellung bringt das fünfte Argument, dessen Fassung in den beiden Auflagen eine verschiedene ist. Doch

---

[1]) Zu dem Obigen vergleiche man Vaihinger, Commentar zu Kants Kr. d. r. V. Bd. II, S. 231/2.

handelt es sich nur um eine verschiedene Ausführung des gleichen Gedankens[1]). Die Unendlichkeit des Raumes ist es, welche das beweisende Moment bildet; aus ihr zieht Kant den Schluſs, daſs der Raum nur Anschauung (a priori) und nicht Begriff sein kann[2]). Denn „ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl einem [„einem" nach Kehrbach für das „in dem" des Textes] Fuſse, als einer Elle gemein ist)," heifst es in der 1. Auflage, „kann in Ansehung der Gröſse nichts bestimmen." Man muſs zwar „einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte" (2. Aufl.). „Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen" (1. Aufl.).

Natürlich hat auch dieses Argument Anlaſs zu einer Reihe von Ausstellungen gegeben; aber wiederum lösen sich die kritischen Einwürfe bei näherer Betrachtung so ziemlich in das Nichts auf. Zunächst nimmt man Anstoſs an der an der

---

[1]) Mit Unrecht behauptet Vaihinger eine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden Fassungen (a. a. O. S. 237, 253).

[2]) In der 2. Auflage wird geschlossen, daſs der Raum Anschauung a priori sei, während in der 1. der Raum nur als Anschauung überhaupt charakterisiert wird; schon hieraus ist zu entnehmen, daſs auch das 5. (4.) Argument bloſs zum Beweise der anschaulichen Natur der Raumesvorstellung dienen soll. Die dieser Auffassung scheinbar widersprechende Ausdrucksweise der 2. Aufl. erklärt sich aus denselben Gründen wie der analoge Wortlaut des vorigen Argumentes. Vgl. Vaihinger S. 244. — Trotzdem also das 4. und 5. Argument nicht dem Beweise für die Apriorität des Raumes gewidmet sind, so gehören sie doch in einem weiteren Sinne mit zur Kantischen Aprioritätslehre hinzu, die ja eben den Satz begründen soll, daſs der Raum eine reine Anschauung a priori ist; daher haben wir auch kein Bedenken getragen, unter dem Titel „Kants Begründung der Apriorität des Raumes" das 4. und 5. Argument mit zu besprechen.

Spitze stehenden Behauptung: der Raum wird als eine unendliche gegebene Gröfse vorgestellt. „Als gegebene Gröfse," sagt z. B. E. v. Hartmann (a. a. O. 129), „ist [demnach] der Raum immer endlich, und es ist ein logischer Widerspruch, dafs irgend etwas als unendliche Gröfse gegeben sein, oder vorgestellt werden könne, weil alsdann eine vollendete Unendlichkeit gegeben wäre." Gewifs würde diesem Satze niemand mit gröfserer Bereitwilligkeit beistimmen als Kant; nur als eine ihm neue Wahrheit würde er ihn nicht betrachten können und die ihm zugedachte Belehrung dankend ablehnen müssen (vgl. Lotze, Metaph. § 104). Legt doch aufser andern Stellen der ganze Abschnitt von den Antinomien beredtes Zeugnis dafür ab, wie tief Kant von dem Bewufstsein durchdrungen war, dafs ein Unendliches von uns niemals in der Vorstellung umfafst werden könne. Aufserdem erläutert er ja auch an unserer Stelle die Unendlichkeit des Raumes als die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung. Trotzdem aber ist ganz klar, dafs der Raum als unendlich und zwar als thatsächlich, nicht etwa, wie die Zeit, nur als potentiell unendlich gedacht werden mufs; denn wie Kant sich an unserer Stelle (2. Aufl.) ausdrückt, alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich. Wenn also Kant den Raum eine als unendlich gegebene Gröfse nennt, so ist das eine für seinen Standpunkt sehr unschuldige Ausdrucksweise, um derentwillen man ihm, ohne ungerecht zu werden, einen logischen Widerspruch nicht aufbürden kann.

Auf einen weiteren Einwurf Hartmanns kommen wir später, zunächst aber erledigen wir die Kritik Herbarts, welcher in dem schon einmal citierten § 144 seiner Psychologie als Wissenschaft (S. W. VI, 307) folgendes sagt: „Ich habe hoffentlich nicht mehr nöthig, die kantische Erschleichung eines unendlichen, in reiner Anschauung gegebenen, also vor aller psychologisch zu erklärenden Erzeugung vorher schon fertigen Raumes, sammt der ihm ähnlichen Zeit, ausführlich zu widerlegen. Die Unwahrheit der vorgeblichen Thatsache liegt gar zu klar vor Augen. Zwar der Geometer und der Metaphysiker

haben diese unendlichen Gröſsen im Kopfe; und sie erinnern sich vielleicht nicht mehr an die Zeit, da sie dieselben durch absichtliche, und der Wissenschaft angehörige Construktionen erzeugten. Aber der gemeine Mann behilft sich mit so viel Raum und so viel Zeit, als hinreicht, um die bekannten Erfahrungsgegenstände damit zu umhüllen und darin zu ordnen. Vollends bei Kindern muſs man oft nicht ohne Mühe die engbegrenzten räumlichen und zeitlichen Vorstellungsarten allmälig erweitern." In gleichem Sinne spricht sich Herbart auch in § 109, S. 115 aus, und in völliger Übereinstimmung mit ihm wirft Volkmann (Lehrb. d. Psychol. II, S. 7) nachstehende Fragen auf: „Schwebt auch dem Thiere, das ja offenbar auch die Gegenstände seines äuſseren Sinnes projicirt, ein unendliches Raumschema vor, oder wenn die transcendentale Ästhetik nur von dem Menschen gelten soll: was ersetzt dem Thier die reine Anschauung? Hat das Kind wirklich die Vorstellung des unendlichen Raumes vor den Vorstellungen der endlichen Räume, und gewinnt es diese aus jener erst durch Vollziehung schwieriger mathematischer Konstruktionen?" Ganz gewiſs nicht, das wollen wir gern zugestehen. Aber wer giebt Herbart und Volkmann das Recht, Kant in dieser Weise zu kritisieren? Wo in der ganzen Kritik d. r. V. ist auch nur eine einzige Äuſserung zu finden, aus der man als die Ansicht Kants die Vorstellung herauslesen könnte, daſs der leere Raum vor aller Empfindung seiner ganzen unendlichen Gröſse nach Gegenstand der Anschauung sei? Was in aller Welt hat Kants Behauptung, der Raum sei eine unendliche Gröſse und alle einzelnen Räume nur seine Einschränkungen, mit der von Volkmann gezogenen Folgerung zu thun, daſs dann das Kind die Vorstellung der endlichen Räume erst durch schwierige mathematische Konstruktionen gewinnen müſste? Sicherlich war Kant ein Denker von viel zu gesundem Menschenverstand, als daſs er der Erfahrung so hätte ins Gesicht schlagen können, wie es in den angeführten Sätzen ihm untergeschoben wird. Es lag ihm daher völlig fern, die offenkundige Thatsache zu bestreiten, daſs die Vorstellung

endlicher Räume der Vorstellung von der Unendlichkeit der räumlichen Ausdehnung vorhergeht. Hat ja doch nicht einmal der Geometer und Philosoph eine thatsächliche Anschauung des unendlichen Raumes. Aber dennoch enthält die Raumesanschauung auch des ungebildetsten Menschen, ja die des Kindes und offenbar auch des Tieres alle diejenigen Züge in sich, auf Grund deren der „Geometer und der Metaphysiker" die Unendlichkeit des Raumes behaupten. Selbst dem Kinde fällt es nicht ein, zu glauben, dafs der Raum irgendwo ein Ende haben könnte; es pflegt zwar über dergleichen Dinge im allgemeinen noch nicht nachzudenken; aber dennoch kann man, wie ich glaube, einem geweckten Kinde schon in verhältnismäfsig frühen Jahren die Frage, um die es sich hier handelt, so weit klar machen, dafs es durch eignes Nachdenken die Unmöglichkeit einsehen lernt, dem Raume absolute Grenzen zu setzen.

Erforderte die Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes aber auch noch eine weit gröfsere Abstraktionskraft, als wir sie selbst dem begabtesten Kinde zutrauen können, ja wäre sie auf einen noch viel kleineren Bruchteil der Menschen beschränkt, als es thatsächlich der Fall ist, so würde doch all dies gar nichts gegen Kant beweisen. In Wirklichkeit verhält sich die Sache doch eben so, dafs jedermann, der in dieser Frage zu einem Urteil berechtigt ist, die Unbegrenztheit des Raumes zugeben mufs; Grenzen giebt es nur im Raum, aber nicht für den Raum selbst; sobald man sich ihn begrenzt vorzustellen versucht, erhebt sich sogleich die Frage nach dem, was jenseits der gedachten Grenzen liegt. Das aber ist stets wiederum der Raum. Nur eine abstruse und unklare Metaphysik kann daher die Unendlichkeit des Raumes in Abrede stellen wollen.

Um nun zu beweisen, dafs der unendliche Raum Anschauung und nicht Begriff ist, hebt Kant den Umstand hervor, dafs zwischen einem diskursiven, allgemeinen Begriff und den unter ihn fallenden Einzelvorstellungen ein wesentlich anderes Verhältnis besteht, als zwischen dem Gesamtraume

und den Einzelräumen. Ein durch Abstraktion gewonnener diskursiver Begriff enthält, wie wir schon gesehen haben, die Einzelvorstellungen immer nur unter sich, aber nie in einer ähnlichen Weise in sich, wie der Raum die Einzelräume in sich einschliefst; beide Verhältnisse lassen eine eigentliche Vergleichung gar nicht zu, auch wenn die Zahl der unter einen Begriff fallenden Einzelvorstellungen unendlich sein sollte. Man braucht aber Kant gar nicht einmal darin beizustimmen, dafs jeder Begriff als eine Vorstellung gedacht werden müsse, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen als ihr gemeinschaftliches Merkmal enthalten sei; vielmehr ist die Zahl der unter einen allgemeinen, diskursiven Begriff fallenden Einzelvorstellungen ganz unbestimmt. Hiergegen darf man nicht einwenden, dafs doch bei Zahlbegriffen die Menge der in einer jeden Zahl enthaltenen Einheiten völlig bestimmt sei; die Zahlen sind eben, wie wir schon bemerkten, durchaus keine durch Abstraktion gewonnenen, sondern von uns durch eine schöpferische Synthese (durch die Zusammenfügung von Einheiten) a priori hervorgebrachte Begriffe[1]); aufserdem aber liegt es in ihrer besonderen Natur, dafs die in der allgemeinen Vorstellung enthaltenen Einzelvorstellungen, wenn man überhaupt diese Ausdrücke gebrauchen will, ihrer Zahl nach bestimmt sind.

Es ist demnach wiederum eine unzutreffende Kritik des Kantischen Argumentes, wenn Hartmann (S. 128) geltend macht, dafs ein Begriff sehr wohl eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalten könne. „Eine mathematische unendliche Reihe," sagt er, „ist offenbar ein Kombinationsbegriff, nicht eine Anschauung, denn sie ist eine Summe von höchst abstrakten Gliedern. Nichtsdestoweniger enthält

[1]) Da eine Begründung dieser in der Logik näher zu rechtfertigenden Ansicht im Zusammenhange des gegenwärtigen Werkes nicht möglich ist, so verweise ich auf die meinen eigenen Überzeugungen entsprechenden Ausführungen Sigwarts im 2. Bde. seiner Logik § 66; aufserdem vergleiche man die in unserem 7. Kap. folgenden Bemerkungen über das Verhältnis von Zeit und Arithmetik.

ein solcher Begriff eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich, nämlich die Glieder der Reihe.“ Eine sicher ganz richtige Bemerkung, nur beweist dieselbe nichts gegen Kant. Nehmen wir z. B. die unendliche Reihe der Zahlen selbst, so enthält diese gewifs die einzelnen Zahlen alle in sich, nicht unter sich; aber eben dadurch zeigt sich, dafs die Zahlen Begriffe von ganz anderer Art sind als die durch Abstraktion gebildeten diskursiven Allgemeinvorstellungen. Während der diskursive Abstraktionsbegriff in allen Einzelvorstellungen als gemeinschaftliches Merkmal enthalten ist, kann keine Rede davon sein, dafs in jeder einzelnen Zahl die ganze unendliche Zahlenreihe enthalten sei. Dies ist ebenso wenig der Fall, als der Einzelraum den unendlichen Gesamtraum in sich enthält. Also haben wir doch in dieser letzteren Beziehung, wird man einwerfen, zwischen einer begrifflichen und einer anschaulichen unendlichen Gröfse eine sehr genaue Übereinstimmung. Das ist gewifs richtig, nur findet die Übereinstimmung nicht zwischen der Raumesanschauung und denjenigen Begriffen statt, die Kant allein im Auge hat. Denn das kann man unmöglich verkennen, dafs Kant nur an die im eigentlichen Sinne abstrahierten, allgemeinen Begriffe denkt; ganz allein von diesen gilt sein Argument; eben deshalb aber ist die Kritik nicht imstande, dasselbe irgendwie zu erschüttern.

Es dürfte hiernach wohl klar sein, dafs die Unendlichkeit des Raumes etwas ganz anderes bedeutet, als den unendlichen Umfang eines Begriffes, welcher darin besteht, dafs der Begriff in einer unzähligen Menge von Einzelvorstellungen enthalten ist. Wenn aber nicht begrifflicher, so ist die Unendlichkeit des Raumes offenbar anschaulicher Natur, d. h. sie beruht, mit Kant zu reden, auf der Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, dem nirgends eine bestimmte Schranke gesetzt ist. Eines besonderen Beweises hierfür bedarf es nicht noch, da es auf der Hand liegt, dafs Kants Auffassung zutreffend ist.

Die Unendlichkeit seiner Ausdehnung bietet nun aber auch — und das ist ein Moment, welches sich Kant hat entgehen lassen — einen ganz deutlichen Beweis für die Apriorität des

Raumes. Der Hinweis auf den anschaulichen Charakter des Raumes genügt nämlich allein noch nicht, um die Thatsache genügend zu erklären, dafs wir ein so deutliches Bewufstsein von der Unendlichkeit des Raumes haben. Erst wenn man hinzufügt, dafs die Anschauung des Raumes Anschauung a priori ist, versteht man, wieso wir die Unendlichkeit des Raumes mit einer solchen Bestimmtheit behaupten können, wie es etwa in der Geometrie geschieht. Denn dafs wir diese Behauptung nicht direkt auf die Erfahrung begründen können, ist deshalb klar, weil uns die Erfahrung immer nur ein begrenztes Stück des Raumes zu zeigen vermag. Das Bewufstsein der Unendlichkeit des Raumes läfst sich aber auch nicht aus einem Analogieschlufs erklären, mit Hülfe dessen wir die gegebenen Bestandteile unserer Raumesanschauung über alle Grenzen der Erfahrung hinaus ins Unendliche erweiterten. Zwar ist es ja gewifs, dafs die Erfahrung uns nie Grenzen des Raumes gezeigt hat; es kann auch nicht geleugnet werden, dafs dadurch der Analogieschlufs auf eine gleiche Beschaffenheit des Raumes auch in seinen übrigen, uns unbekannten Teilen nahe gerückt scheint. Aber die apodiktische Gewifsheit, mit der wir die unendliche Ausdehnung des Raumes behaupten, würde auf diesem Wege durchaus nicht erklärt werden; ein Analogieschlufs könnte immer nur eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit, aber keineswegs die thatsächlich vorhandene Sicherheit unserer Behauptung begründen. Wäre nun der Raum ein aus der Erfahrung gewonnener aposteriorischer Begriff, so würde ein solcher Analogieschlufs allein als die Grundlage unserer Überzeugung von der Unendlichkeit des Raumes gelten können; denn da die direkte Erfahrung sicher ausgeschlossen ist, so bietet sich keine andere Erklärungsmöglichkeit mehr dar; der Analogieschlufs aber reicht, wie wir gesehen haben, nicht aus, um die völlige Sicherheit unserer Überzeugung verständlich zu machen. Wenn demnach die Thatsache, dafs wir ein so untrügliches Bewufstsein der Unendlichkeit des Raumes haben, überhaupt erklärt werden soll, so bleibt nichts anderes übrig, als die Apriorität

des Raumes anzunehmen; dann erklärt sich unsere Überzeugung von seiner Unendlichkeit ganz von selbst. Denn dafs wir über die Beschaffenheit unserer eigenen Anschauungsform auch in denjenigen Teilen, die nicht in unsere empirische Wahrnehmung fallen, ein sicheres Urteil abgeben können, ist sehr wohl begreiflich. Man mufs nur bedenken, dafs wir selbst es ja sind, die den äufseren Raum in der Anschauung hervorbringen. Soweit wir auch in Gedanken im Raum vorwärts gehen mögen, so bleibt es doch immer das eigene Produkt unserer anschauenden Thätigkeit, in welchem wir uns bewegen; und da unser Anschauungsvermögen immer mit uns geht, so ist es kein Wunder, wenn das Erzeugnis desselben nach allen Richtungen ins Unendliche sich erstreckt; die Natur der Raumesanschauung selbst schliefst eben die Möglichkeit einer absoluten Grenze aus, da sie über alle denkbaren Schranken hinaus einer ungehinderten Erweiterung kraft ihres eigenen Wesens fähig ist. Wäre hingegen der uns umgebende empirische Raum ein absolut reales Wesen, dessen Vorstellung wir a posteriori gewonnen hätten, so vermöchte niemand mit völliger Bestimmtheit zu sagen, ob er über die Grenzen der Wahrnehmung hinaus ins Unendliche sich ausdehne oder nicht. Die Annahme der Apriorität der Raumesvorstellung als einer subjektiven Anschauungsform erklärt also in einer durchaus befriedigenden Weise die merkwürdige, obwohl dem unphilosophischen Kopfe nicht auffallende Thatsache, dafs wir die feste Überzeugung von der Unendlichkeit des Raumes haben, trotzdem doch keine Erfahrung imstande ist, uns die Richtigkeit dieser Überzeugung jemals zu bestätigen.

Es bleibt uns jetzt nur noch derjenige Beweis für die Apriorität des Raumes zu besprechen übrig, welchen Kant der apodiktischen Gewifsheit der Geometrie entnimmt. Er leitet dieselbe in dem dritten Argumente der ersten Auflage als die natürliche Folge aus der Apriorität des Raumes als einer notwendigen Vorstellung ab und schliefst daher umgekehrt aus der Apodiktizität der geometrischen Sätze auf die Apriorität des Raumes. Die Sätze der Geometrie könnten

nämlich nach Kant keine apodiktische Gewifsheit haben, wenn der Raum ein a posteriori erworbener, aus der allgemeinen äufseren Erfahrung geschöpfter Begriff wäre; die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung würden nichts als Wahrnehmungen sein und also auch alle Zufälligkeit der Wahrnehmung haben. „Es wäre eben nicht nothwendig, dafs zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren.“ Denn „was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction.“ Diesen die apodiktische Gewifsheit der Geometrie auf die Apriorität des Raumes zurückführenden Sätzen fügt dann der früher von uns absichtlich aufser acht gelassene Schlufs des vierten Argumentes noch die Bemerkung hinzu, dafs es die Anschauung ist, auf welcher die geometrischen Beweise beruhen. „So werden,“ heifst es da, „auch alle geometrischen Grundsätze, z. E. dafs in einem Triangel zwei Seiten zusammen gröfser seien, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodictischer Gewifsheit abgeleitet.“ In der 2. Auflage fehlt das dritte Argument gänzlich; dafür ist ein ganz neuer Passus eingeschoben, welcher als § 3 unserem Abschnitte (§ 2) folgt. Er ist dem Inhalte nach mit den eben angeführten Betrachtungen der ersten Auflage identisch und fügt nur noch die Betonung des synthetischen Charakters der Geometrie hinzu.

Zwei Momente sind es also, auf denen nach Kant die apodiktische Gewifsheit der Geometrie beruht; einmal die Apriorität und zweitens die anschauliche Natur des Raumes. Das Moment der Anschauung ermöglicht den synthetischen Charakter der geometrischen Sätze, der aus blofsen Begriffen nicht erklärbar sein würde, das Moment der Apriorität bedingt die absolute Gewifsheit derselben. Dafs aber die geometrischen Sätze in der That synthetische Urteile a priori sind, ist die Voraussetzung, welche Kant wenigstens in der 1. Auflage seinen Ausführungen als eine Annahme zu Grunde legt, die einer besonderen Rechtfertigung nicht bedarf; erst in den all-

gemeinen Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik (II, S. 53) und viel später in der Methodenlehre (1. Hptst. 1. Abschn.; II, S. 554 ff.) sucht er seine Behauptung von dem synthetischen Charakter der geometrischen Sätze etwas näher zu erläutern. In der 2. Auflage enthält jedoch bereits die Einleitung einen den gleichen Zweck verfolgenden Abschnitt (II, S. 702 ff.), welcher wörtlich aus den Prolegomenen (§ 2, c) übernommen worden ist. Das zweite charakteristische Moment der geometrischen Sätze hingegen, ihre Apodiktizität, stand für Kant so fest, dafs er die gegenteilige Annahme einer blofs induktiven Allgemeinheit derselben einer besonderen und ausdrücklichen Widerlegung nicht für wert hielt.

Da nun aber ferner die a priori gegebene Raumesanschauung die Bedingung der Möglichkeit äufserer Wahrnehmungen ist, so folgt zugleich, dafs die geometrischen Sätze für den ganzen Umfang unserer äufseren Erfahrung absolute Gültigkeit haben; denn in den empirischen Raum unserer Wahrnehmung können nur solche Gegenstände hinein gelangen, die in jeder Beziehung den Bedingungen unserer Anschauung konform sind; was demnach den Gesetzen des Raumes, wie sie die Geometrie uns kennen lehrt, in irgend einer Weise widerspricht, vermag niemals Gegenstand unserer Wahrnehmung zu werden. Also wird, wie Kant weiterhin in der transscendentalen Ästhetik auseinandersetzt, durch seine Lehre von dem subjektiven Ursprung und Charakter des äufseren Raumes jeder Zweifel an der Anwendbarkeit der Geometrie auf die äufsere Natur von Grund aus beseitigt. Denn der Raum, dessen Gesetze und Verhältnisse wir in der Geometrie wissenschaftlich zu erforschen suchen, ist ja ganz der gleiche Raum, in dem sich auch die empirisch gegebenen äufseren Gegenstände befinden. Bei jeder andern Theorie dagegen bleiben Zweifel bestehen, ob die geometrischen Sätze auch wirklich für die äufsere Natur Geltung beanspruchen können.

Nur ein Punkt ist es, bei dem wir diesen Kantischen Gedanken nicht ganz beizustimmen vermögen. Wie nämlich

schon Lotze (Logik 1. Aufl. § 357) bemerkt hat, kann nicht zugegeben werden, dafs die Allgemeingültigkeit der geometrischen Sätze auf der Apriorität der Raumesvorstellung beruht; wenigstens geht sie nicht unmittelbar hierauf zurück. Vielmehr ist es nach unserem Dafürhalten zunächst nur die Klarheit und Anschaulichkeit der Raumesvorstellung, welche es uns ermöglicht, apodiktische Aussagen über räumliche Gröfsen zu machen; weil wir imstande sind, das Wesen des Raumes völlig zu durchschauen, befinden wir uns in der Lage, über die in ihm geltenden Verhältnisse und Beziehungen Behauptungen aufzustellen, die jeder, der sie versteht, als unbedingt richtig anerkennen mufs. Nun kann man zwar weiterhin die Klarheit der Raumesanschauung auf ihre Apriorität zurückführen, und es ist sogar ganz sicher, dafs sie sich daraus in einer sehr befriedigenden Weise erklärt. Für die Lösung des Problems der apodiktischen Gewifsheit der geometrischen Sätze ist es jedoch nicht nötig, weiter als bis auf die Klarheit der Raumesanschauung zurückzugehen; worauf diese selbst beruht, ist eine Frage für sich. Auch Kant hat übrigens in seinen früheren Jahren sich damit begnügt, die Evidenz der Geometrie aus der Anschaulichkeit der von ihr betrachteten Verhältnisse zu erklären; in seiner höchst interessanten und lesenswerten „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1763) spricht er sich in diesem Sinne, und ohne irgendwie schon an die Apriorität des Raumes zu denken, über den Ursprung der Gewifsheit der geometrischen Sätze aus. Zum Beweise dessen seien nur einige Stellen mitgeteilt, die der dritten Betrachtung entnommen sind: „Nun gelangt Erstlich,“ heifst es hier im § 1 (I, 98), „die Mathematik zu ihren Begriffen synthetisch und kann sicher sagen, was sie sich in ihrem Objekte durch die Definition nicht hat vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten. Denn der Begriff des Erklärten entspringt allererst durch die Erklärung, und hat weiter gar keine Bedeutung als die, so ihm die Definition giebt.“ — „Zweitens (S. 99) betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweisen

ihre allgemeine Erkenntniss unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer in abstracto. Dieses macht einen namhaften Unterschied aus, in der Art beider zur Gewifsheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnissmittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, dafs man keinen Begriff aus der Acht gelassen, dafs eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sei u. s. w." Ferner lautet der Schlufssatz von § 3 folgendermafsen (104): „Es ist eben sowohl eine zur Überzeugung nöthige Gewifsheit, deren die Methaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter, und einer gröfseren Anschauung theilhaftig." Vergleicht man hiermit noch das Ende von § 1, so wird man zugeben müssen, dafs Kant schon in dieser Schrift die Möglichkeit der Geometrie auf die Anschauung gründet; als er dann später die Entdeckung des apriorischen Ursprungs der Raumesvorstellung gemacht hatte, lag es für ihn allerdings sehr nahe, den Grund für die Allgemeingültigkeit der geometrischen Sätze in eben dieser Apriorität der Raumesanschauung zu suchen. Doch ging er hierin zu weit; da die absolute Klarheit aller räumlichen Vorstellungen durchaus genügt, um das Bewufstsein der Notwendigkeit, welches wir bei allen geometrischen Urteilen haben, vollkommen verständlich zu machen, so kann die Apriorität des Raumes, wie gesagt, nur indirekt in Betracht kommen als der Grund, auf welchem die Klarheit seiner Anschauung beruht. In allen übrigen Punkten aber stimmen wir Kant rückhaltlos und unbedingt bei; in der That hat er nach unserer wohlerwogenen Überzeugung das Verdienst, die einzig richtige Philosophie der Geometrie begründet zu haben.

Die Kritik freilich beeilt sich auch hier wieder, mit allen möglichen Einwendungen die Richtigkeit der Kantischen Lehren zu bestreiten. Auf Grund unserer im ersten Kapitel ausgesprochenen Überzeugung, dafs die Untersuchung der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori eine Aufgabe vielmehr

der Logik als der Erkenntnistheorie sei, würden wir uns an und für sich mit diesen Einwürfen eigentlich nicht zu beschäftigen brauchen, wenn nicht ein grofser Teil derselben zu gleicher Zeit den Anspruch machte, gegen die Apriorität des Raumes überhaupt zu gelten. Es ist dies die natürliche Folge von der engen Verbindung, die Kant zwischen dem aprioriſchen Ursprung der Raumesvorstellung und der Apodiktizität der Geometrie hergestellt hat; da diese Verbindung nun aber einmal besteht, so müssen wir uns in einer unvermeidlichen Anbequemung an die historisch vorliegenden Thatsachen auch mit den kritischen Einwürfen gegen diesen Teil der Kantischen Lehre noch näher beschäftigen.

Zunächst handelt es sich für uns um diejenigen Ausstellungen, welche sich nicht oder wenigstens nicht speziell gegen die Kantische Voraussetzung der apodiktischen Gewifsheit der geometrischen Sätze, sondern nur gegen seine Erklärung derselben richten. So glaubt man von gewissen Seiten die überall vorhandene Gleichförmigkeit des Raumes als den Grund betrachten zu dürfen, aus dem die Allgemeingültigkeit der geometrischen Sätze entspringt. Ein sehr wenig zutreffender Einwand. Denn einmal fällt es gar niemandem ein, bei den geometrischen Axiomen und Lehrsätzen an die allgemeine Natur des Raumes zu denken, wenn wir von denjenigen Behauptungen absehen, die sich ausdrücklich mit der letzteren beschäftigen; sage ich z. B. „die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten“, so ist mir dieser Satz in der unmittelbaren Anschauung einer geraden Linie völlig klar, ohne dafs ich im übrigen die Beschaffenheit des Raumes in Betracht zu ziehen brauchte. Ebenso überzeuge ich mich von der Richtigkeit der Behauptung, dafs die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten sei, ganz allein durch den an einem beliebigen Dreieck geführten Beweis, welcher nur die Kenntnis der Sätze von den Parallelen verlangt; wie sich aber dies Dreieck zu dem Raume überhaupt verhält, bleibt ganz dahingestellt. Um die Allgemeingültigkeit des Satzes einzusehen, ist nicht einmal die Vorstellung notwendig, dafs über-

all im Raume sich Dreiecke zeichnen lassen; im Gegenteil besagt diese Allgemeingültigkeit nur soviel, dafs, wo immer ein Dreieck gegeben ist, die Summe seiner Winkel zwei Rechte beträgt; das aber geht mit absoluter Evidenz aus dem Beweise an einem einzigen Dreiecke hervor. Das Gleiche gilt natürlich auch von allen übrigen Lehrsätzen. Wäre aber auch wirklich die absolute Gleichförmigkeit des Raumes in allen seinen Teilen der Grund der Allgemeingültigkeit der geometrischen Sätze, so würde hiermit nicht nur nichts gegen Kant bewiesen, sondern seine Lehre vielmehr bestätigt werden. Denn dann würde zu fragen sein, woher wir denn etwas von der Gleichförmigkeit des Raumes wissen. Auf diese Frage läfst sich aber keine andere, wirklich befriedigende Antwort geben, als die, dafs die Anschauung es ist, welche uns über die Beschaffenheit des Raumes belehrt. Da die Belehrung jedoch apodiktische Gültigkeit besitzt und sich auch auf die Teile des Raumes erstreckt, welche nie in unsere Wahrnehmung fallen, so mufs die Anschauung aufserdem eine solche a priori sein.

Ein weiterer, öfters gehörter Einwand gegen Kant besteht darin, dafs man ihm vorwirft, er habe es unterlassen, zu zeigen, wie und inwiefern die geometrischen Sätze aus der Anschauung des Raumes hervorgingen. Dieser Einwurf ist insofern nicht ganz unberechtigt, als man allerdings von gewissen Gesichtspunkten aus wünschen könnte, Kant hätte sich gleich im Anschlufs an sein 4. Argument (resp. an § 3 der 2. Aufl.) noch etwas eingehender über die Bedeutung der Anschauung für die Geometrie geäufsert. Man darf aber doch andererseits nicht übersehen, dafs weiterhin nähere Auseinandersetzungen folgen, die durchaus geeignet sind, den unbefangenen Leser zu überzeugen. Nicht nur in der transscendentalen Ästhetik, sondern auch an späteren Stellen spricht sich Kant genauer über die Rolle aus, welche nach seiner Meinung die Anschauung innerhalb der Geometrie spielt. Sehr bemerkenswert ist z. B. folgender Passus (Methodenlehre 1. Hauptst. 1. Abschn. SW. II, 554): „Man gebe einem Philosophen den

Begriff eines Triangels und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von eben so viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl Drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor. Er fängt sofort davon an, einen Triangel zu construiren. Weil er weifs, dafs zwei rechte Winkel zusammen gerade so viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Punkte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zusammen, so verlängert er eine Seite seines Triangels und bekommt zwei berührende Winkel, die zwei rechten zusammen gleich sind. Nun theilt er den äufseren von diesen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberstehenden Seite des Triangels parallel zieht, und sieht, dafs hier ein äufserer berührender Winkel entspringe, der einem inneren gleich ist, u. s. w. Er gelangt auf solche Weise durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage.“ Diese und ähnliche Stellen würden völlig genügen, um die Bedeutung der Anschauung für die Geometrie und ihre Beweisführung zu erläutern, wenn man eben nicht um jeden Preis Ausstellungen machen wollte. Was soll denn Kant zur Begründung seiner Ansicht sonst noch anführen? Soll er etwa die Beweise einer ganzen Reihe geometrischer Lehrsätze zergliedern, um den Anteil, den die Anschauung an ihnen hat, im einzelnen aufzuzeigen? Und wenn nicht, warum verlangt man noch mehr als einzelne Beispiele, die doch nach Kants Anleitung jeder beliebig vermehren kann? Wer aber etwa behaupten wollte, dafs in dem angeführten Beispiele der Anteil der Anschauung an dem Beweisgange noch immer nicht klar sei, der würde von uns höflichst ersucht werden, sich die

Sache doch noch einmal und zwar etwas genauer zu überlegen Dann würde er bei einigem Nachdenken wohl finden, dafs fast alle Fortschritte in der Beweisführung durchaus von der Anschauung abhängig sind. Denn nur in der Anschauung ist es möglich, einen richtigen Begriff vom Dreieck überhaupt zu gewinnen; nur die Anschauung vermag uns zu zeigen, dafs unter allen Umständen jede Seite des Dreiecks über sich selbst hinaus verlängert werden, und dafs jederzeit durch jede Ecke eine Parallele zu der gegenüberliegenden Seite gezogen werden kann. Nur weil wir die so gewonnene Figur mit eigenen Augen vor uns sehen, sind wir ferner imstande zu erkennen, dafs an der verlängerten Seite zwei weitere Winkel entstanden sind, auf welche sich die Parallelen-Sätze anwenden lassen. Diese Anwendung selbst freilich geschieht nicht mehr durch die Anschauung, sondern mit Hülfe eines Schlusses, bei dem ein besonderer Fall einem allgemeinen Satze untergeordnet und so die Wahrheit des letzteren für den ersteren konstatiert wird; aber einmal ist dieser allgemeine Satz selbst durch die Anschauung gewonnen, und zweitens verdanken wir die Möglichkeit seiner Anwendung in diesem Falle ganz allein der Anschauung, ohne welche wir uns vergeblich bemüht haben würden, über das Verhältnis der durch die Hülfskonstruktion gewonnenen neuen Winkel zu den Winkeln des Dreiecks etwas auszumachen. Endlich ist es wiederum die Anschauung, welche es aufser Zweifel stellt, dafs der für ein ganz spezielles Dreieck bewiesene Satz für alle ebenen Dreiecke überhaupt, also unbedingt gilt. Denn allein aus den Verhältnissen der Anschauung ergiebt sich, dafs alle vorgenommenen Konstruktionen und Folgerungen in ganz gleicher Weise bei jedem andern Dreieck möglich sind, und dafs also das schliefsliche Resultat überall das gleiche ist. So deutlich geht dies aus der Anschauung hervor, dafs man es gewöhnlicher Weise für ganz unnötig hält, die Erweiterung des zunächst nur für eine ganz bestimmte Figur bewiesenen Satzes zu einem solchen von allgemeiner und unbedingter Gültigkeit besonders zu rechtfertigen und zu begründen.

Mit diesen letzten Bemerkungen begegnen wir bereits einem mit dem vorigen verwandten dritten Einwurfe, welcher gegen Kant die Behauptung in das Feld führt, dafs die apodiktische Gewifsheit der geometrischen Sätze nicht Folge der Anschaulichkeit der räumlichen Verhältnisse, sondern vielmehr des logischen Verfahrens sei[1]). Diese Meinung beruht aber auf einer mangelhaften prinzipiellen Einsicht in das Wesen der Logik und auf einer Verkennung der Leistungsfähigkeit des bloſsen Denkens. Gewifs kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die geometrische Beweisführung genau so gut den Gesetzen der Logik folgen mufs, wie alle anderen zu richtigen Ergebnissen führenden Denkoperationen. Indem ich in der Geometrie urteile und schliefse, kann ich mich nicht von den Regeln dispensieren, welche die Logik für die Prozesse des Urteilens und Schliefsens aufstellt. Aber die Gesetze der Logik als solche sind nie imstande, aus sich selbst einen Inhalt zu erzeugen; sie brauchen irgend welches Material, an dem sie sich bethätigen können, und von der Beschaffenheit dieses Materiales hängt es ab, ob die Sätze einer Wissenschaft a priori und apodiktisch gültig sind oder nicht. Aus den Prämissen eines Schlusses folgt zwar die Konklusion stets mit apodiktischer Gewifsheit. Aber diese Form der Gewifsheit betrifft nur das Verhältnis des Schlufssatzes zu den Prämissen, nicht den Inhalt des Schlufssatzes als solchen. Die Konklusion kann trotz der Notwendigkeit ihrer logischen Abfolge aus den Prämissen doch nie einen höheren Grad von Gewifsheit besitzen als diese selbst. Die Gewifsheit der Prämissen aber ist entweder eine vermittelte oder eine unmittelbare; im ersteren Falle hängt dieselbe wiederum von anderweitigen Bedingungen ab, die zuletzt auf unmittelbar gewisse Sätze führen müssen. Sätze von solcher Beschaffenheit liegen also allen mit Hülfe der Logik vollzogenen Erweiterungen unseres

---

[1]) Man vergleiche z. B. Drobisch (a. a. O. S. 71); auch die Ausführungen Hartmanns (a. a. O. S. 135 u. 136) sind in ähnlichem Sinne gehalten.

Wissens in letzter Instanz zu Grunde. Ob nun aber ein Satz unmittelbar gewifs ist oder nicht, hängt in gar keinem Fall von der Logik, sondern von ganz anderen Faktoren ab. Die Logik spielt nur bei der Entscheidung der Frage, ob ein bestimmter Satz als unmittelbar gewifs betrachtet werden kann, eine Rolle, ohne die unmittelbare Gewifsheit selbst irgendwie erzeugen zu können. So sind die Thatsachen der direkten Wahrnehmung für uns deshalb unmittelbar gewifs, weil sie eben in unmittelbarer Wahrnehmung uns gegeben werden; so ist die Möglichkeit der Ableitung eines besonderen aus dem allgemeinen Urteile aus dem Grunde ohne weiteres klar, weil im Begriffe des Ganzen (der „alle") die Teile (die „einigen") notwendigerweise als mit enthalten gedacht werden müssen; und ebenso sind die Axiome der Geometrie a priori gewifs, weil die Anschauung uns unzweideutig lehrt, dafs gewisse räumliche Verhältnisse gar nicht anders gedacht werden können, als die Axiome es bestimmen. Zwar ist das Axiom selbst ein Urteil, und ein Denkvorgang ist notwendig, um uns zu überzeugen, dafs die Sache sich so verhalten mufs, wie das Axiom behauptet. Aber dieses Urteil und dieser Denkvorgang sind nur auf Grund der Anschauung möglich und führen nur deshalb zu einem unzweifelhaften Resultate, weil die Aussagen der Anschauung völlig bestimmt sind. So geht der a priori gültige Satz, dafs die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, ganz und gar aus der Anschauung hervor; nur für die Anschauung hat der Begriff der geraden Linie überhaupt einen Sinn, und nur die Anschauung giebt uns die Gewifsheit, dafs jede andere Linie zwischen zwei Punkten länger als die gerade ist.

Was aber von den Axiomen, gilt auch von allen übrigen Sätzen der Geometrie; es ist eine ganz unhaltbare Ansicht, den weiteren Fortgang der Geometrie auf die logischen Operationen des Urteilens und Schliefsens allein begründen zu wollen. Damit würden wir nie über die Axiome hinauskommen. Nur an der Hand und unter der Leitung der Anschauung sind die logischen Fähigkeiten des Urteilens und

Schliefsens, wie wir an dem Kantischen Beispiel gezeigt haben, imstande, an dem Ausbau der Geometrie mitzuwirken. Verhielte es sich anders, so würde es unerklärlich sein, warum nicht alle Wissenschaften einen apodiktischen Charakter haben; denn die Regeln der Logik bleiben sich ja immer gleich, sie mögen angewendet werden auf welchen Gegenstand sie wollen. Es ist also unzweifelhaft, dafs die apodiktische Gewifsheit der Geometrie nicht aus dem logischen Verfahren als solchem, sondern allein aus der Anschauung erklärt werden kann. —

Wir gehen nunmehr zu einer Gruppe von Einwürfen über, welche die Fundamentalvoraussetzung Kants bestreiten, dafs die geometrischen Sätze synthetische Urteile a priori sind; die wichtigsten von diesen Einwürfen sind diejenigen, welche die apriorische Gewifsheit der Geometrie leugnen und dafür ihren empirischen Ursprung durch Induktion behaupten. Doch können wir auch die Polemik gegen den synthetischen Charakter der geometrischen Sätze, den Kant betont, nicht ganz übergehen. Im Gegensatze zu der Kantischen Lehre glaubt man nämlich sehr häufig, die geometrischen Sätze als analytische, d. h. als solche Urteile auffassen zu können, bei denen das Prädikat im Subjekte bereits mit enthalten ist. Gewifs schliefst nun bei allen geometrischen Sätzen der Subjektsbegriff den Prädikatsbegriff insofern in sich ein, als der letztere aus dem ersteren durch geeignete Operationen entwickelt werden kann. Aber darum handelt es sich bei unserer Frage ganz und gar nicht; vielmehr kommt es allein darauf an, ob der Prädikatsbegriff im Subjektsbegriff in der Weise enthalten ist, dafs letzterer ohne den ersteren überhaupt nicht gedacht werden kann; nur wenn dies der Fall ist, haben wir in Wirklichkeit ein analytisches Urteil. Hält man sich an diese unanfechtbare Definition, so wird man sich sehr leicht davon überzeugen, dafs in der That alle geometrischen Axiome und Lehrsätze synthetische Urteile sind. Man nehme nur ein so einfaches Beispiel, wie den Satz, dafs die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist. Schwerlich wird sich leugnen lassen, dafs

der Begriff der geraden Linie einem jeden aus der Anschauung hinlänglich klar ist, wenn er auch nie darüber nachgedacht hat, ob dieselbe den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten bildet oder nicht. Allerdings wird sich mit dem Begriff der geraden Linie sehr bald die Vorstellung verbinden, dafs sie kürzer als alle übrigen zwischen ihren Endpunkten denkbaren Linien sei; aber dadurch wird die Möglichkeit nicht beseitigt, den Begriff selbst ohne dieses Merkmal richtig zu denken. Noch viel deutlicher ist der synthetische Charakter natürlich bei den Lehrsätzen, und zwar um so deutlicher, auf je mehr Voraussetzungen dieselben beruhen. Dafs die Möglichkeit einer richtigen Vorstellung von dem Wesen des Dreiecks nicht von der Kenntnis der Gröfse seiner Winkelsumme abhängig ist, wird wohl niemand bestreiten wollen; man mag behaupten, dafs die Vorstellung vom Dreieck noch unvollständig sei, so lange man noch nicht weifs, dafs seine Winkel zusammengenommen gleich zwei Rechten sind, aber dafs der richtige Begriff des Dreiecks vorher überhaupt nicht gewonnen werden könne, ist eine Meinung, die sich keinesfalls verteidigen läfst. Hiergegen darf man auch nicht einwenden, wie es öfters geschieht, dafs der Satz von der Winkelsumme des Dreiecks für alle geometrisch Gebildeten einen analytischen Charakter annehme; freilich kann ich sagen, dafs für mich in einem jeden Begriffe alle diejenigen Prädikate enthalten sind, von denen ich weifs, dafs sie dem Begriffe zukommen. Aus diesem Gesichtspunkt würden schliefslich alle Urteile analytisch sein; im Kantischen Sinne ist jedoch die Entscheidung über den analytischen oder synthetischen Charakter eines Urteils ganz allein von dem ursprünglichen Verhältnis zwischen Begriff und Merkmal abhängig zu machen. Danach haben wir, wie gesagt, ein analytisches Urteil immer dann, wenn einem bestimmten Begriff ein bestimmtes Merkmal beigelegt wird, ohne welches derselbe nicht gedacht werden kann; so ist z. B. analytisch der Satz „ein Dreieck ist eine von drei Seiten eingeschlossene Figur“. Alle übrigen Merkmale dagegen werden mit dem Subjektsbegriff synthetisch verbunden; ist es die

Erfahrung, welche uns die Verbindung eines bestimmten Prädikats mit dem Subjekte kennen lehrt, so ist das entsprechende synthetische Urteil a posteriori gewonnen; läfst sich die Verbindung dagegen unabhängig von der Erfahrung einsehen, wie es bei der Geometrie geschieht, so haben wir es mit einem synthetischen Urteile a priori zu thun. Auch in diesem Punkte hat sich uns also Kants Lehre als durchaus richtig bestätigt.

Was nun weiter die von sehr verschiedenen Seiten ausgehende empiristische Bestreitung der apriorischen Gewifsheit der Geometrie anbelangt, so beruht dieselbe zu einem grofsen Teile auf einer fälschlichen Auffassung der aprioristischen Theorie; irre ich mich nämlich nicht, so glaubt der Empirismus die Behauptung der apriorischen Gültigkeit der geometrischen Sätze wenigstens häufig in dem Sinne verstehen zu müssen, als solle damit gesagt sein, dafs sie unabhängig von aller Erfahrung gewufst werden könnten. Auf Grund dieser falschen Vorstellung gelingt es dann natürlich sehr leicht, gewisse Thatsachen anzuführen, welche mit dem Apriorismus unvereinbar sind. Aber die gemachte Voraussetzung ist ganz unhaltbar; nicht deshalb behaupten wir die Apriorität der Geometrie, weil wir glaubten, die Kenntnis der geometrischen Axiome ginge zeitlich aller Erfahrung voraus, sondern allein um der apodiktischen Gewifsheit willen, die jedem richtig verstandenen geometrischen Satze ohne weiteres zuerkannt wird. Denn dafs die Geometrie wie jede andere Wissenschaft erst erlernt werden mufs, kann ja keinen Augenblick bezweifelt werden; es mag auch bereitwillig zugegeben werden, dafs wir, ohne an den äufseren Gegenständen Linien, Flächen, Winkel und dergleichen wahrzunehmen, wohl nie Veranlassung haben würden, ein System geometrischer Wahrheiten zu entwickeln. Aber andererseits läfst sich nicht leugnen, dafs die Gewifsheit der geometrischen Sätze von einer ganz anderen Art ist als diejenige, welche die Erfahrung zu gewähren pflegt. Während die Gewifsheit der allgemeinen Erfahrungssätze mit der Zahl der Fälle wächst, in denen wir

sie bestätigt finden, ist bei den geometrischen Sätzen von einer allmählichen Erhöhung und Steigerung ihrer Gewifsheit keine Rede; vielmehr genügt das erste Verständnis derselben, um die Überzeugung hervorzurufen, dafs sie unbedingt und ohne Ausnahme gültig sind. Nicht nur von der zufällig betrachteten geraden Linie erkennen wir mit apodiktischer Gewifsheit, dafs sie den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten bildet, sondern von allen geraden Linien überhaupt, obwohl es niemandem einfällt, sie empirisch auf diese Eigenschaft hin zu prüfen. Wären nun, wie der Empirismus will, die geometrischen Sätze wirklich induktiv gewonnen, so dürften wir als absolut gewifs nur soviel behaupten, dafs die uns bekannten geraden Linien thatsächlich kürzer sind, als alle anderen Linien zwischen denselben Endpunkten, mit denen wir sie wirklich verglichen haben; dafs dagegen die gerade Linie unter allen Umständen der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, könnten wir nur als eine sehr wahrscheinliche Vermutung, aber keineswegs als unzweifelhaft gewisse Wahrheit aussprechen. Und wenn sich der Empirismus bei unserem Satze allenfalls noch auf eine grofse Anzahl von Erfahrungen berufen kann, die alle dessen Wahrheit bestätigt haben, so ist diese Berufung bei den durch Beweis gewonnenen geometrischen Wahrheiten gänzlich ausgeschlossen. Wer sich von der Richtigkeit des Satzes über die Winkelsumme des Dreiecks durch eine oftmalige Wiederholung des Beweises an den verschiedensten Dreiecken überzeugen wollte, den würde wohl auch der hartnäckigste Empirist für einen Narren halten; und ein ganz ähnliches Urteil würde er über denjenigen fällen, der es für notwendig hielte, sich die Richtigkeit des Satzes durch die empirische Messung der Winkel einer Reihe von Dreiecken bestätigen zu lassen.

Wenn also thatsächlich auch der Empirist den an einer einzigen Figur geführten Beweis für genügend hält zur Begründung eines allgemeinen Satzes, so bekundet er damit nur, dafs er in der Praxis ganz anderen Anschauungen huldigt, als er in der Theorie vertritt. Denn in der That müfste alle

geometrische Gewifsheit in letzter Instanz auf der empirischen Beobachtung und Messung beruhen, wenn die Geometrie wirklich eine Erfahrungswissenschaft in demjenigen Sinne des Wortes wäre, welcher allein einen wirklichen Gegensatz zu den Anschauungen des Apriorismus bildet. Statt des Bedürfnisses einer empirischen Bestätigung der geometrischen Sätze finden wir dagegen fast überall ein unbedingtes Vertrauen zu deren Richtigkeit und die feste Überzeugung, dafs die Lehren der Geometrie von der Erfahrung im eigentlichen Sinne weder bestätigt, noch widerlegt werden können. Weifs doch schon jedes Kind, welches die ersten Elemente der Geometrie zu erlernen beginnt, dafs die Linien, Winkel und Figuren, an denen ihm die geometrischen Sätze demonstriert werden, nur unvollkommene Repräsentanten der idealen Linien, Winkel und Figuren sind, welche die Geometrie postulieren mufs, wenn ihre Beweise Gültigkeit haben sollen. Wenn das Kind aber trotzdem die mangelhaften empirischen Figuren sich gefallen läfst, so liegt das keineswegs an seiner Unfähigkeit, den Unterschied zwischen einer sinnlich wahrnehmbaren und einer idealen geometrischen Figur zu begreifen, sondern an der Einsicht, dafs die Unmöglichkeit einer zeichnerischen Darstellung der richtigen geometrischen Figur den idealen Begriff derselben keineswegs beeinträchtigt. Dieser Begriff ist eben so klar und in seiner Reinheit von den in der Wirklichkeit vorkommenden Figuren so unabhängig, dafs die thatsächliche Beschaffenheit der letzteren nimmermehr zum Prüfstein der Richtigkeit eines geometrischen Satzes gemacht werden kann. Umgekehrt steht vielmehr fest, dafs alle Abweichungen der natürlichen Linien, Flächen und Körper von den entsprechenden idealen Gebilden der Geometrie wenigstens im Prinzip einer streng geometrischen Darstellung und Auffassung fähig sind; freilich wird die Unvollkommenheit der sinnlichen Wahrnehmung uns stets verhindern, genau anzugeben, inwieweit z. B. eine gerade Linie in der äufseren Natur von der idealen Geraden der Geometrie abweicht; aber dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die Unmöglichkeit einer

derartigen Angabe nur auf thatsächlichen, nicht auf prinzipiellen Schwierigkeiten beruht.

Es ist demnach gar nichts anderes als eine völlige Verkehrung des wahren Sachverhalts, wenn Mill in seiner Logik (4. Aufl. der Übersetzung von Schiel, Bd. I, Bch. II, Kap. 5, S. 282) folgendes behauptet: „Da nun weder in der Natur, noch in unserem Geiste den Definitionen der Geometrie genau entsprechende Gegenstände existiren, und da man doch nicht annehmen kann, dass diese Wissenschaft sich mit Nichtdingen beschäftigt, so bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, die Geometrie beschäftige sich mit Linien, Winkeln und Figuren, wie sie wirklich existiren, und die sogenannten Definitionen müssen als einige unserer ersten und augenfälligsten Generalisationen in Beziehung auf diese natürlichen Gegenstände betrachtet werden.“ Wäre das richtig, so würde es eine Wissenschaft der Geometrie überhaupt nicht geben können; in der That existiert in unserem Geiste ein vollständiger und genauer Begriff von den den Definitionen der Geometrie entsprechenden Gegenständen; als wirkliche Gegenstände freilich existieren die geometrischen Figuren in unserem Geiste nicht, da es eine räumliche Figur natürlich immer nur im Raume geben kann; aber das ist ja auch durchaus nicht notwendig. Es genügt für die Apriorität der Geometrie vollkommen, dafs wir imstande sind, genaue geometrische Begriffe zu bilden und mit denselben zu operieren; diese Fähigkeit unseres Geistes müfste man in Abrede stellen können, wenn man die Apriorität der Geometrie erfolgreich bestreiten wollte. Davon kann jedoch schlechterdings keine Rede sein. Mit aller wünschenswerten Klarheit vielmehr bestimmen wir die Begriffe der geometrischen Linien, Winkel und Figuren. Sage ich z. B., der Kreis ist eine geschlossene Linie, deren sämtliche Punkte von einem gewissen festen Punkte, welcher der Mittelpunkt heifst, gleichen Abstand haben, so kann diese Definition nicht dadurch angefochten werden, dafs man erklärt, eine solche Figur giebt es nirgends in der Natur. Mögen auch selbst die mit dem Zirkel konstruierten Kreise von dem

idealen gometrischen Kreise noch so sehr abweichen, so verliert der Begriff des letzteren darum doch nichts von seiner Bestimmtheit. Diese beruht eben auf dem Umstande, dafs wir den Begriff auf Grund der Anschauung selbst erzeugt und seine Bedeutung willkürlich fixiert haben. Das Gleiche gilt von allen übrigen geometrischen Begriffen; daher kommt es, dafs dieselben nicht mehr enthalten, als was wir ursprünglich selbst in sie gelegt haben, und es ist kein Wunder, dafs wir mit den Schöpfungen unseres eigenen Geistes in einer so zuverlässigen Weise operieren können, wie es in der Geometrie geschieht. Deshalb aber sind die geometrischen Begriffe nicht etwa rein willkürliche und für die Erfahrung bedeutungslose Erzeugnisse der Phantasie; vielmehr sprechen dieselben nur die zwischen den Teilen des Raumes bestehenden gesetzmäfsigen Beziehungen in einer allgemeingültigen Weise aus.

Im Gegensatze zu der hier vorliegenden Erklärung der Möglichkeit der Geometrie behauptet freilich der Empirismus, dafs die Geometrie eine induktive Wissenschaft und die Axiome experimentelle Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung seien. Indem er aber diese Ansicht zu begründen sucht, sieht er sich genötigt, eine Reihe von Zugeständnissen zu machen, die mit seinen eigenen Prinzipien unverträglich sind. Zum Beweise dessen sei es erlaubt, nur ein einziges Beispiel anzuführen, welches wir den Auseinandersetzungen von Mill entnehmen. Um zu zeigen, dafs der Satz, zwei gerade Linien können keinen Raum einschliefsen, divergieren vielmehr, wenn sie sich einmal geschnitten haben, ins Unendliche, ein Resultat der Beobachtung sei, macht Mill unter anderem nachstehende Bemerkungen (293): — „obgleich es nothwendig wäre, den Linien ins Unendliche zu folgen, wenn man wirklich sehen wollte, ob sie sich nie begegnen, so können wir, ohne dies zu thun, doch wissen, dass, wenn sie je zusammentreffen, oder wenn sie nach dem Divergiren anfangen sollten, sich einander zu nähern, dies bei einer endlichen und nicht bei unendlicher Entfernung Statt finden mufs. Wenn wir daher annehmen, dass dies wirklich der Fall wäre, so können wir uns in Ge-

danken dahin versetzen und ein geistiges Bild von dem Anblicke aufstellen, welchen die eine oder beide Linien bei diesem Punkte darbieten müssen, ein Bild, auf dessen Aehnlichkeit mit der Wirklichkeit wir uns verlassen können. Ob wir nun unsere Contemplation auf dieses Bild richten, oder dem Geiste die Generalisationen aus der Beobachtung zurückrufen, welche wir früher zu machen Gelegenheit hatten, so lernen wir durch den Beweis aus der Erfahrung, dass, wenn eine Linie, nachdem sie von einer andern geraden Linie divergirte, anfängt sich dieser wieder zu nähern, dies den Eindruck auf unsere Sinne hervorruft, welchen wir mit dem Ausdrucke „eine gebogene Linie“ und nicht mit dem Ausdrucke „eine gerade Linie“ beschreiben.“ Hiergegen ist erstens zu bemerken, dafs Mill den streng empiristischen Standpunkt völlig verläfst, indem er annimmt, dafs wir uns in Gedanken an eine Stelle des Raumes versetzen, deren Wahrnehmung uns unmöglich ist. Denn niemand wird leugnen, dafs ein solcher in Gedanken vorgenommener Ortswechsel uns gar nichts helfen könnte, um zwei wirkliche gerade Linien in ihrem Verlaufe zu beobachten; nur um gedachte gerade Linien kann es sich handeln, und da erhebt sich eben die Frage, woher wir die Fähigkeit besitzen, eine Linie in Gedanken über die Grenzen aller Wahrnehmung hinaus zu verlängern; wer sagt denn Mill, dafs das überhaupt möglich und nicht ein den wirklichen Verhältnissen widersprechendes Unternehmen ist? Aber auch ganz abgesehen von dieser Schwierigkeit läfst sich durch blofse Beobachtung gar nicht allgemeingültig über unsere Frage entscheiden. Nehmen wir z. B. an, dafs sich vor unseren Augen zwei Linien schneiden, welche Teile der Peripherie zweier so grofser Kreise sind, dafs die Linien für unsere Beobachtung als gerade erscheinen. Nun denke man sich diese Linien hinreichend verlängert und stelle sich vor, dafs jemand ihre Verlängerung thatsächlich verfolgt; dann mufs der Beobachter schliefslich an einen Punkt kommen, wo die Linien sich wiederum begegnen. Was wird er jetzt für ein Urteil fällen, wenn der Empirismus recht hat? Not-

wendigerweise mufs er behaupten, dafs es gerade Linien giebt, die sich in zwei Punkten schneiden. Denn durch blofse Beobachtung kann er bei der gemachten Voraussetzung unmöglich die Krümmung der Linien mit hinreichender Sicherheit erkennen. Wollte aber Mill einwenden, dafs eben aus der Thatsache eines zweiten Schnittpunkts der beiden Linien notwendigerweise auf ihre Krümmung geschlossen werden müfste, so würde er voraussetzen, was ja erst durch die Beobachtung bewiesen werden sollte, dafs sich nämlich zwei gerade Linien nur in einem Punkte schneiden können; also kann der Empirist unmöglich diese Eigenschaft zum Kriterium der geraden Richtung zweier sich schneidender Linien machen. Mit andern Worten, der Satz, um den es sich handelt, läfst sich auf dem Boden des Empirismus überhaupt nicht beweisen; demnach ist nur zweierlei möglich: entweder gilt der Satz nicht oder doch nicht unbedingt, dann giebt es auch keine eigentliche Wissenschaft der Geometrie; oder der Satz gilt, und dann ist der Empirismus thatsächlich widerlegt.

Wenn man sich nun aber einigermafsen die Absurditäten klar macht, zu denen die Leugnung der apodiktischen Gewifsheit der ersten Grundsätze der Geometrie führt, so kann gar kein Zweifel sein, für welche Seite der aufgestellten Alternative man sich zu entscheiden hat. Umsoweniger ist jedoch ein Zweifel am Platze, als die Allgemeingültigkeit der geometrischen Sätze sich durchaus befriedigend erklären läfst. Hierfür bietet auch der eben besprochene Satz ein Beispiel dar. Aus der unmittelbaren Anschauung ergiebt sich mit völliger Evidenz, dafs zwei sich schneidende gerade Linien jenseits des Schnittpunktes ins Unendliche hin immer mehr voneinander divergieren. Unter Zugrundelegung eines richtigen Begriffes von der geraden Linie ist dieser Satz so klar, dafs man sich nur lächerlich macht, wenn man glaubt, ihn auf empirische Beobachtungen gründen zu müssen. Allerdings läfst sich ja die Thatsache nicht bezweifeln, dafs auch die Beobachtung uns Beispiele darbietet, in denen der Satz bestätigt wird; aber deshalb ist er in seiner geometrischen Bedeutung durchaus

nicht Resultat der Beobachtung; denn diese ist, wie wir gesehen haben, schlechterdings nicht imstande, die Allgemeingültigkeit, die dem Satze in der That zukommt, wirklich zu garantieren.

Fragt man aber nach dem tieferen Grunde, welcher die Vertreter des Empirismus veranlafst, Beobachtung und Induktion als die Basis der ganzen Geometrie anzusehen, so dürfte derselbe wohl vor allen Dingen in dem allgemeinen Vorurteile zu suchen sein, welches man auf empiristischer Seite gegen jede Annahme eines Apriori hat. Man glaubt sich in Mysticismus und Schwärmerei zu verlieren, sobald man sich auf irgend welche apriorische Prinzipien beruft. In Wahrheit aber hat der Apriorismus mit dergleichen Dingen so wenig zu thun, dafs er vielmehr allein imstande ist, die abenteuerlichen Phantasien abzuwehren, zu denen der Empirismus mit seiner Leugnung aller Apodiktizität in unserem Erkennen gelangt. Speziell in unserem Falle hat das Apriori ganz und gar nichts Dunkles und Unverständliches an sich. Dafs wir auf Grund der räumlichen Anschauung gewisse Begriffe zu bilden vermögen, deren gesetzmäfsige Beziehungen, weil sie in der Anschauung völlig klar und durchsichtig sind, sich mit apodiktischer Gewifsheit entwickeln lassen, kann nur demjenigen als befremdlich erscheinen, der von ganz unbegründeten Vorurteilen gegen den Apriorismus eingenommen und deshalb nicht in der Lage ist, die Behauptungen desselben unbefangen zu prüfen. Ich kann wenigstens nicht finden, dafs die Vertreter des Empirismus eine richtige Vorstellung von der Bedeutung der Anschauung für die Möglichkeit der Geometrie besitzen. Sonst könnten sie gar nicht in der Weise, wie sie es thun, die Erfahrung und Beobachtung zu der Aprioritätslehre in Gegensatz bringen. In gewissem Sinne dürfen ja auch die Vertreter der letzteren sich auf die Beobachtung als die Grundlage der Geometrie berufen. Denn alle geometrischen Begriffe haben nur für den einen Sinn, der sie sich anschaulich vorzustellen vermag; abgesehen von der Anschauung verlieren sie ihre Bedeutung. In der äufseren

Anschauung und Beobachtung mufs ich mir die geometrischen Figuren vergegenwärtigen, wenn ich ihre Eigenschaften untersuchen will. Nun hat aber diese Beobachtung die Eigentümlichkeit, dafs sie in ihrer Beschränkung auf rein formale räumliche Verhältnisse mir apodiktisch gewisse Resultate liefert, die für alle gleichnamigen Fälle gelten. Warum jedoch eine Anschauung von solcher Klarheit nicht möglich sein soll, dürfte um so schwerer einzusehen sein, als uns ja doch die Erfahrung von ihrem thatsächlichen Vorhandensein überzeugt; jedenfalls kann man den Anhänger des Apriorismus für das letztere nicht verantwortlich machen, zumal da er in der Annahme des subjektiven Ursprungs des äufseren Raumes auch noch eine Erklärung für die Durchsichtigkeit aller räumlichen Verhältnisse giebt. Der Anhänger des Empirismus dagegen sieht sich genötigt im Widerspruche mit der Erfahrung die offenkundige Thatsache zu leugnen, dafs die Raumesanschauung als solche völlig unzweideutig ist. Will er diesen Widerspruch vermeiden, so mufs er auch zugeben, dafs die Geometrie welche die räumlichen Verhältnisse in bestimmten Begriffen fixiert, eine jeden Zweifel ausschliefsende apodiktische Gewifsheit besitzt.

Die empiristische Auffassung der Geometrie steht daher zu aller Erfahrung im direktesten Gegensatz. Es ist ganz einfach nicht wahr und weiter nichts als eine Verfälschung von Erfahrungsthatsachen, wenn man behauptet, die geometrischen Sätze seien auf dem Wege der Induktion gewonnen und deshalb von einer nur wahrscheinlichen Gültigkeit. Natürlicherweise fällt es auch gar niemandem ein, so etwas zu glauben. Erst wenn man anfängt, über die merkwürdige Apodiktizität der Geometrie zu philosophieren, kann der Gedanke auftauchen, dafs man sich doch vielleicht täuscht, wenn man jede Ausnahme von einem geometrischen Satze für undenkbar hält; wenigstens mufs man diese Möglichkeit einmal mit in Betracht ziehen, um sich gegen den Vorwurf zu sichern, einen denkbaren Fall aufser acht gelassen zu haben. Besitzt man nun eine wirkliche Einsicht in das Wesen der Geometrie, so wird

man bei sorgfältiger Prüfung die versuchsweise gemachte Annahme auch dann wieder fallen lassen, wenn man nicht imstande ist, sich die Apodiktizität der Geometrie, die allerdings etwas sehr Merkwürdiges ist, in befriedigender Weise zu erklären; verkennt man hingegen den eigentümlichen Charakter der Geometrie, so wird man geneigt sein, gewisse Zweifel an ihrer Apodiktizität zulässig zu finden; ist man vollends a priori überzeugt, dafs es überhaupt keine apodiktische Gewifsheit geben könne, so mufs man auf alle Fälle behaupten, dafs die Geometrie eine induktive Wissenschaft sei. Das aber geht nicht an; ob alle unsere Erkenntnisse allein aus der Erfahrung, a posteriori gewonnen sind, oder ob es auch solche giebt, die unabhängig von der Erfahrung, a priori gelten, das läfst sich nicht a priori, sondern nur auf Grund der Erfahrung entscheiden; und wenn die Erfahrung uns mit lauter Stimme darauf hinweist, dafs in der That manche Erkenntnisse sich durch einen Grad von Gewifsheit auszeichnen, dessen Entstehung auf dem induktiven Wege ein unbegreifliches Rätsel ist, so dürfen wir diese Thatsache nicht deshalb leugnen, weil sie im Widerspruche zu einer auf Vorurteilen beruhenden Theorie steht. Umgekehrt vielmehr mufs sich, wie überall, so auch hier die Theorie nach der Erfahrung richten; nun ist es ja allerdings begreiflich, dafs man eine Thatsache, die man nicht zu erklären vermag, und die zu einer theoretischen Lieblingsmeinung nicht pafst, zu Gunsten der letzteren umzudeuten versucht; aber gerechtfertigt wird deshalb ein solches Verfahren noch lange nicht; ja es verliert sogar jeden Anspruch auf eine mildere Beurteilung, wenn, wie in unserem Falle, eine Theorie vorhanden ist, die allen Bedürfnissen der Erklärung vollauf genügt.

Ebensowenig als die bis jetzt besprochenen Einwendungen beweisen etwas gegen die Kantische Lehre die mehr indirekten Argumente, welche in den mathematischen Untersuchungen über die Denkbarkeit einer Nicht-Euklidischen Geometrie zu Tage getreten sind. Diesen Untersuchungen, welche sich übrigens ursprünglich nicht unmittelbar gegen Kant richten,

ist eine sehr verschiedene Aufnahme auch in philosophischen Kreisen zu teil geworden. Während die einen Denker ihre Resultate sich angeeignet und bisweilen zu Gunsten der Idealität des Raumes verwertet haben, sind dieselben von anderer Seite energisch bestritten und nachdrücklich zurückgewiesen worden. Auch die folgenden Ausführungen sind im Sinne der Ablehnung gehalten; zu meinem Bedauern mufs ich mich dem unbedingten Verwerfungsurteile anschliefsen, wie es über jene Untersuchungen z. B. von Lotze gefällt worden ist. Zustimmen kann ich höchstens in einigen ganz nebensächlichen Punkten, die das Wesen der Sache nicht berühren; in Rücksicht auf alle prinzipiellen Fragen ist es mir aber nicht möglich, eine andere als entschieden gegnerische Stellung einzunehmen. Nicht nur die Resultate dieser Untersuchungen sind es, deren Richtigkeit ich bestreite; vielmehr bin ich auch überzeugt, dafs die Untersuchungen selbst von durchaus falschen Voraussetzungen ausgehen, und dafs die Folgerungen, durch welche aus den Voraussetzungen die Resultate abgeleitet werden, fast überall anfechtbar sind.

Zunächst wenden wir uns denjenigen Argumenten zu, welche beweisen sollen, dafs man, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, geometrische Axiome ersinnen könne, die von denen Euklids abweichen. Um das deutlich zu machen, nimmt Helmholtz in seiner bekannten Abhandlung über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome (Pop. wissensch. Vortr. III, 27 ff.) die Voraussetzung zweidimensionaler, verstandesbegabter Wesen zu Hülfe, die an der Oberfläche irgend eines unserer festen Körper leben und sich bewegen. Sie haben nicht die Fähigkeit, irgend etwas aufserhalb dieser Oberfläche wahrzunehmen, wohl aber das Vermögen, Wahrnehmungen ähnlich den unsrigen innerhalb der Ausdehnung der Fläche, in der sie sich bewegen, zu machen. Lebten nun Wesen dieser Art auf einer unendlichen Ebene, so würden sie genau dieselbe Geometrie aufstellen, welche in unserer Planimetrie enthalten ist (29). „Sie würden behaupten, dafs zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich

ist, dafs durch einen dritten, aufserhalb derselben liegenden Punkt nur eine Parallele mit der ersten geführt werden kann", — und so weiter. Geben wir die von Helmholtz gemachte Voraussetzung vorläufig einmal hypothetisch zu, so wäre gegen diese Folgerung nichts einzuwenden; gewifs würden die Bewohner der unendlichen Ebene imstande sein, eine mit der unsrigen übereinstimmende Planimetrie zu entwickeln. Aber die weiteren Folgerungen von Helmholtz müssen wir entschieden beanstanden. „Nun könnten aber," fährt er fort, „intelligente Wesen dieser Art auch an der Oberfläche einer Kugel leben. Ihre kürzeste oder geradeste Linie zwischen zwei Punkten würde dann ein Bogen des gröfsten Kreises sein, der durch die betreffenden Punkte zu legen ist." — — „Wenn nun die beiden gegebenen Punkte Endpunkte desselben Durchmessers der Kugel sind, so schneiden alle durch diesen Durchmesser gelegten Ebenen Halbkreise aus der Kugelfläche, welche alle kürzeste Linien zwischen den beiden Endpunkten sind. In einem solchen Falle giebt es also unendlich viele untereinander gleiche kürzeste Linien zwischen den beiden gegebenen Punkten. Somit würde das Axiom, dafs nur eine kürzeste Linie zwischen zwei Punkten bestehe, für die Kugelbewohner nicht ohne eine gewisse Ausnahme giltig sein" (29). Man lese und staune! Weil es auf einer Kugeloberfläche zwischen zwei diametral gegenüberstehenden Punkten, wie jedermann weifs, eine unendliche Menge gleich langer, gekrümmter Linien giebt, deshalb soll das Axiom aufser Geltung gesetzt sein, dafs es nur eine kürzeste Linie zwischen zwei Punkten giebt, nämlich die Gerade. Als ob das Axiom der Euklidischen Geometrie sich auf geradeste Linien und nicht vielmehr ganz ausschliefslich auf die Gerade bezöge. Wenn Helmholtz die gröfsten Halbkreise auf der Kugeloberfläche und ebenso deren einzelne Abschnitte als die kürzesten Linien zwischen ihren Endpunkten und deshalb als geradeste bezeichnen will, so kann man diese immerhin etwas bedenkliche Ausdrucksweise so lange gelten lassen, als man sich genau bewufst bleibt, dafs

es sich keineswegs um die kürzesten Linien überhaupt, sondern um solche auf der Kugeloberfläche handelt; wenn er aber den Ausdruck dazu benutzt, um mit Hülfe der Zweideutigkeit des Wortes „gerade“ dem Begriff der im eigentlichen Sinne geraden Linie den davon ganz verschiedenen der geradesten zu substituieren und auf Grund dieser Begriffsverwechselung eine Ausnahme von einem geometrischen Axiom zu konstatieren, so ist das eine Argumentation, deren Unrichtigkeit ohne weiteres einleuchtet. Nun wird Helmholtz ja allerdings sagen, dafs die Kugelbewohner nur den Ausnahmefall verwirklicht sehen und deshalb das Axiom von der geraden Linie als dem kürzesten Weg zwischen zwei Punkten gar nicht erst aufstellen; aber damit wird die Sache selbst kaum gebessert. Denn nehmen wir an, dafs die Kugelbewohner die Kreisbögen fälschlich für gerade Linien halten können, weil sie nach der Voraussetzung von der dritten Dimension, in welcher die Krümmung der Bögen liegt, nichts wissen, so wird diese irrtümliche Auffassung in eben dem Momente zerstört werden, in welchem sie entdecken, dafs zwischen bestimmten zwei Punkten der Kugeloberfläche mehr als eine kürzeste Gerade gezogen werden kann.

Zweierlei nämlich ist nur möglich: entweder haben die Kugelbewohner einen geometrisch richtigen Begriff von der geraden Linie oder nicht. Ist das erstere der Fall, so sind sie imstande, a priori einzusehen, dafs es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie geben kann. Haben sie aber von dem Wesen der geraden Linie keine richtige Vorstellung, so werden sie in der Vielheit geradester Linien zwischen zwei Punkten der Kugeloberfläche auch keine Ausnahme von dem in Rede stehenden geometrischen Axiom finden können; auch dann nicht, wenn es ihnen belieben sollte, diese Linien als gerade, nicht nur als geradeste zu bezeichnen. Der Name thut ja nichts zur Sache und ändert deren Wesen nicht. Sicherlich werden sie aber den Schlufs nicht machen, den Helmholtz für sie zieht, dafs ihre Beobachtungen eine Ausnahme von dem Axiom begründen, dafs die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist.

Auch die weiteren Bemerkungen von Helmholtz über die Geometrie der Kugelbewohner erledigen sich durch ähnliche Erwägungen; für die Behauptung, daſs sie parallele Linien gar nicht kennen würden, verweise ich auf die Kritik Lotzes (Metaph. S. 252 f.), mit dem ich vielmehr das Gegenteil glaube annehmen zu müssen. Wenn die Kugelbewohner aber auch keine Kenntnis von Parallelen hätten und statt dessen überzeugt wären, „daſs jede beliebige zwei geradeste Linien, gehörig verlängert, sich schlieſslich nicht nur in einem, sondern in zwei Punkten schneiden müſsten“, so würde das doch kein Widerspruch gegen das Axiom sein, wonach zwei gerade Linien sich nur in einem Punkte schneiden können; denn um die früheren Bemerkungen nicht alle zu wiederholen, so möge nur noch einmal daran erinnert sein, daſs geradeste und gerade Linien grundverschiedene Dinge sind. Freilich würde auch die Summe der Winkel in einem Dreiecke immer gröſser sein als zwei Rechte, und um so gröſser, je gröſser die Fläche des Dreiecks ist. Aber was in aller Welt schadet das? Damit kann doch nicht etwa der Satz umgestoſsen werden, daſs die Winkelsumme im ebenen Dreiecke zwei Rechte beträgt? Diese Betrachtungen werden genügen, um erkennen zu lassen, wie sehr sich Helmholtz im Unrechte befindet, wenn er aus seinen Voraussetzungen den Schluſs zieht, „daſs die Wesen auf der Kugel bei denselben logischen Fähigkeiten, wie die auf der Ebene, doch ein ganz anderes System geometrischer Axiome aufstellen müſsten, als jene und wir selbst in unserm Raume von drei Dimensionen“. Nichts ist weniger der Fall. Höchstens lieſse sich behaupten, daſs sie unfähig sind, gewisse geometrische Begriffe zu bilden, obwohl auch diese Behauptung keineswegs feststeht; denn ihre Erfahrungen von den in sich zurücklaufenden Kreislinien, die sie unmöglich für gerade Linien ansehen können, würden sie jedenfalls veranlassen, die Vorstellung der dritten Dimension zu erzeugen (vgl. Lotze, § 132, S. 251/2). Was sie aber thatsächlich an geometrischen Sätzen aufstellen, widerspricht der Euklidischen Geometrie so wenig, daſs es vielmehr nur einen Bestandteil derselben ausmacht; zu

behaupten, dafs zwischen der Euklidischen Geometrie und derjenigen der Kugelbewohner ein unvereinbarer Gegensatz bestehe, der die alleinige Gültigkeit der ersteren aufhebe, ist ungefähr ebenso richtig, als wenn man sagen wollte, die Sätze vom Viereck widersprechen denen vom Dreieck. In beiden Fällen handelt es sich um eine Mehrheit von Sätzen, die sich auf ganz verschiedene Gegenstände beziehen; dieser Umstand wird aber im ersteren Falle dadurch verdeckt, dafs ein und dasselbe Wort — Gerade, Dreieck — verschiedene Gegenstände bezeichnen mufs; dadurch wird sich jedoch niemand täuschen lassen, der sich über den Unterschied von Wort und Begriff klar ist.

Die Geometrie der Kugelbewohner steht aber zu derjenigen des Euklides nicht nur nicht in Widerspruch, sondern wird auch mit der gleichen apodiktischen Notwendigkeit wie letztere entwickelt. Wie wir aus der Anschauung unmittelbar erkennen, dafs es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie giebt, so müssen die Kugelbewohner ebenfalls aus der Anschauung den Satz ableiten, dafs zwischen zwei diametral gegenüberstehenden Punkten auf der Oberfläche der Kugel sich eine unendliche Menge gleich langer kürzester Linien ziehen lassen. Die Geometrie der Kugelbewohner bestätigt daher nur die Kantische Lehre von dem apodiktischen und apriorischen Charakter der geometrischen Sätze; was die Anhänger der Nicht-Euklidischen Geometrie in Bezug auf den empirischen Ursprung der geometrischen Axiome und ihre Abhängigkeit vom Wohnort aus der Helmholtzischen Annahme folgern, ist gänzlich unhaltbar. Das Gleiche gilt von der Geometrie an der Oberfläche eines eiförmigen Körpers und von den Sätzen, die sich auf die Verhältnisse einer pseudosphärischen Fläche beziehen, wovon Helmholtz weiterhin spricht; nirgends entsteht hier ein Widerspruch gegen die Euklidische Geometrie, wie sich aus unseren bisherigen Bemerkungen als eine einfache Konsequenz ergiebt, die jedermann selbst ziehen kann.

Wir sehen deshalb davon ab, die Richtigkeit der letzteren

Behauptung noch ausdrücklich zu beweisen, um vielmehr darzulegen, dafs der Ausgangspunkt der Helmholtzischen Untersuchungen verfehlt, weil unmöglich ist. Bei einigem Nachdenken und bei einer wirklichen Einsicht in die Natur des Wahrnehmungsprozesses findet man nämlich, dafs die ganze Fiktion der Flächenwesen und flächenhafter Wahrnehmungen sich nicht aufrecht halten läfst. Zunächst ist die Existenz zweidimensionaler Wesen ein Unding; zweidimensionale Flächen giebt es nur als eine mathematische Abstraktion und nicht in Wirklichkeit und kann es in Wirklichkeit auch gar nicht geben. Was existieren soll, mufs ein dreidimensionaler Körper sein, an dem wir zwar Flächen zu unterscheiden imstande sind, die aber abgesondert für sich keine Existenz haben können. Wäre aber auch die Existenz zweidimensionaler Wesen denkbar, so würden doch deshalb flächenhafte Wahrnehmungen nicht möglich werden. Zum Beweise dessen berufe ich mich einfach auf meine Ausführungen über die Tiefendimension im vorigen Abschnitt. Dort glaube ich deutlich gezeigt zu haben, dafs eine bloſse Fläche ohne jede Beziehung zur dritten Dimension in keiner Lage wahrgenommen werden kann. Es ist daher auch ganz klar, dafs die Bewohner einer unendlichen Ebene ohne Empfänglichkeit für Wahrnehmungen in der Höhendimension ewig in das bloſse Nichts starren würden, wenn nicht schon mit diesem Ausdrucke zu viel gesagt ist. Vollends aber die flächenhaften Wahrnehmungen der Kugelbewohner, was ist das für ein Unding! Ohne eine Vorstellung von der Höhendimension zu haben, sollen dieselben befähigt sein, Stücke einer Kugeloberfläche wahrzunehmen, in denen doch die dritte Dimension mitenthalten ist; man müfste doch wenigstens behaupten, dafs ihre Wahrnehmungen sich immer nur auf einen äufserst kleinen Teil der Kugeloberfläche beziehen, der empirisch für ein Bruchstück einer geraden Ebene genommen werden kann. Durch die Annahme einer aufserordentlichen Gröſse der Kugel entgeht man dieser Schwierigkeit nicht; wenn auch für die sinnliche Wahrnehmung eines dreidimensionalen Bewohners der Kugeloberfläche sich

deren einzelne Teile nicht von Teilen einer Ebene unterscheiden, so bleibt doch die Fläche selbst in Wahrheit gekrümmt; sollen nun die Bewohner nur Wahrnehmungen in der Fläche haben, so müfsten ihre Blicklinien notwendigerweise in demselben Mafse gekrümmt sein, wie die Kugel selbst es ist; dann hätten wir also Wesen mit der Fähigkeit, in gekrümmten Linien zu sehen. Findet man aber hierin keine Absurdität, dann ist die Voraussetzung unhaltbar, dafs die Wahrnehmungen einen rein flächenhaften Charakter tragen, weil ja alle Dimensionen in ihnen enthalten sind; soll letzteres also nicht der Fall sein, dann mufs auch die Voraussetzung aufgegeben werden, als hätten wir es in unserem Beispiele mit Wahrnehmungen rein innerhalb der Kugeloberfläche zu thun.

Ich behaupte also gegen Helmholtz mit aller Bestimmtheit und ganz entschieden, was er leugnet (27), nämlich die logische Unmöglichkeit seiner Annahme flächenhafter Wesen mit flächenhaften Wahrnehmungen. Zwar ist deshalb eine Voraussetzung logisch noch nicht unmöglich, weil die von ihr angenommenen Thatsachen unter den gegebenen Verhältnissen unmöglich sind; mache ich z. B. aus irgend welchen Gründen die Annahme, die Menschen erreichten ein durchschnittliches Alter von 200 Jahren, so wird man dieselbe nicht logisch unmöglich nennen können; denn bei unseren thatsächlichen Kenntnissen von den Lebensvorgängen wird niemand imstande sein, die prinzipielle Unmöglichkeit darzuthun, dafs die Menschen unter anderen Verhältnissen weit älter würden als gegenwärtig; die angenommene Thatsache ist also nur relativ unmöglich, und eben deshalb ist ihre Annahme selbst logisch möglich. Mache ich hingegen die Voraussetzung, eine gerade Linie sei krumm, so wird jedermann deren logische Unmöglichkeit zugestehen; diese logische Unmöglichkeit aber beruht nicht etwa auf irgend welchen rein formal-logischen Denkgesetzen, sondern ganz allein auf dem Umstand, dafs die Voraussetzung eine Thatsache behauptet, welche absolut und unter allen Umständen unmöglich ist. Die Anschauung lehrt uns nämlich mit unwiderleglicher Evidenz, dafs keine denkbare Veränderung der

gegebenen Verhältnisse imstande ist, zu bewirken, dafs eine gerade Linie zugleich gekrümmt sein könnte; deshalb allein enthält die Annahme einer solchen Linie einen logischen Widerspruch. Wollen wir daher, was so am einzelnen Beispiel erläutert ist, allgemein ausdrücken, so würden wir sagen, was objektiv und thatsächlich unter allen Umständen, schlechterdings unmöglich ist, dessen subjektive Annahme ist auch logisch unmöglich.

Dieser Fall liegt nun bei der von Helmholtz gemachten Voraussetzung vor; die logische Unmöglichkeit tritt nur nicht so offen zu Tage wie in unserem Beispiele von der geraden Linie, die zugleich krumm ist. Sobald man jedoch die Bedingungen der Wahrnehmung genau untersucht, mufs man auch zu der Einsicht gelangen, dafs eine flächenhafte Wahrnehmung unter keinen Umständen stattfinden kann. Man wende nicht ein, dafs blofs für uns Menschen und ähnlich organisierte Wesen eine derartige Wahrnehmung unmöglich sei, und dafs sich die gleiche Behauptung nicht mehr beweisen lasse, sobald wir andere Wesen annehmen. Im Gegenteil, die Analyse des Wahrnehmungsprozesses zeigt klar und deutlich, dafs genau dieselbe Unmöglichkeit in allen Fällen stattfindet. Mögen wir uns die geistige Organisation anderer Wesen von der unsrigen auch noch so verschieden vorstellen, so können sie eine Fläche doch stets nur aufser sich und im Raume wahrnehmen, weil sie nirgends anders ihre Existenz hat. Deshalb treffen aber auch alle die Schwierigkeiten zu, welche, wie wir gezeigt haben, uns die Wahrnehmung einer blofsen Fläche, die noch dazu in der Ebene unserer Blicklinien liegt, unmöglich machen.

Flächenwesen mit flächenhaften Wahrnehmungen giebt es also nicht und kann es nicht geben; folglich können sie auch keine Geometrie aufstellen. In Wahrheit ist es nur Helmholtz selbst, der eine Reihe von Sätzen entwickelt, die für die Oberfläche bestimmter Körper gelten; diese Sätze stehen aber, um es noch einmal zu sagen, mit der Euklidischen Geometrie weder in Widerspruch, noch werden sie auf anderem Wege

als die Geometrie der geraden Ebene gewonnen; hier wie dort ist es die Anschauung, welche das zu bearbeitende Material liefert, den Fortschritt des Denkens leitet und die apodiktische Gewifsheit aller Behauptungen begründet; denn die letztere gilt von allen wahren Sätzen der angeblich Nicht-Euklidischen Geometrie genau so, wie von den Sätzen des Euklides. Mit der Voraussetzung stürzen dann natürlich auch alle auf sie gegründeten Folgerungen; gäbe es aber auch solche Wesen, wie sie Helmholtz fingiert, so würde doch von deren Sätzen ganz dasselbe zu sagen sein, was wir soeben von denen, die Helmholtz aufstellt, behauptet haben. In dem der empiristischen Auffassung günstigsten Falle liefse sich höchstens eine grofse Unvollständigkeit ihrer Geometrie konstatieren; aber selbst dieser Fall ist so unwahrscheinlich wie nur möglich, da vielmehr alles dafür spricht, dafs sie auf Grund ihrer Erfahrungen sehr bald die Vorstellung einer dritten Dimension bilden würden.

Die Grundlagen, auf welche Helmholtz seine empiristische Auffassung der Geometrie stützt, sind also, soweit wir sie bisher betrachtet haben, durchaus hinfällig; der gleiche Nachweis läfst sich aber auch von einer weiteren Voraussetzung führen, auf der nach seiner Meinung die Möglichkeit der Geometrie mit beruht. Helmholtz behauptet nämlich, dafs die geometrischen Axiome gar nicht allein über Verhältnisse des Raumes sprechen, sondern zugleich auch über das mechanische Verhalten unserer festesten Körper bei Bewegungen (49). Alle Raummessung und daher überhaupt alle auf den Raum angewendeten Gröfsenbegriffe sollen die Möglichkeit der Bewegung von Raumgebilden voraussetzen, deren Form und Gröfse man trotz der Bewegung für unveränderlich halten darf (49). Wäre dies richtig, so würde allerdings ein empirisches Element zu den Grundlagen der Geometrie gehören. Dafs aber die Voraussetzung der Existenz von Körpern, welche bei der Bewegung von Ort zu Ort ihre Gröfsenverhältnisse nicht verändern, eines der Fundamente der Geometrie bilde, ist eine Ansicht, für die Helmholtz schwerlich viel Zustimmung finden

wird. Das gerade Gegenteil trifft vielmehr zu. Ob die thatsächlich existierenden Körper bei der Ortsveränderung zugleich eine Veränderung ihrer räumlichen Ausdehnung erfahren oder nicht, kann der Geometrie ganz gleichgültig sein. Von Wichtigkeit wird diese Frage erst dann, wenn es sich um die empirische Messung der Gröfse wirklicher Körper handelt; die Geometrie aber hat damit ganz und gar nichts zu thun. Wenn ich z. B. bei den Beweisen der für das Dreieck geltenden Kongruenzsätze die hypothetische Annahme mache, dafs ich ein Dreieck teilweise auf ein anderes lege, um zu sehen, ob dann beide auch in den übrigen Teilen aufeinanderfallen müssen, so beweist ja schon der Umstand, dafs ich die Dreiecke gar nicht wirklich zur Deckung bringe (oder wenigstens nicht zu bringen brauche), mit genügender Deutlichkeit die Unabhängigkeit der Kongruenzsätze von der Frage nach dem empirischen Verhalten der Körper bei der Bewegung. In allen den Fällen vollends, wo es nicht darauf ankommt, die Gröfsenverhältnisse zweier Figuren in einer ähnlichen Weise wie bei der Kongruenz zu vergleichen, tritt die Frage überhaupt gar nicht an uns heran. Die Annahme, es gäbe wirklich feste Körper in der Natur, ist für die Geometrie ebensowenig nötig, wie die Voraussetzung rein geometrischer Linien, Winkel und Figuren. Läfst sich in seinem Vertrauen zur Gültigkeit der geometrischen Beweise niemand dadurch erschüttern, dafs die gezeichneten Figuren von den durch sie vertretenen geometrischen Figuren mehr oder weniger abweichen, so wird man noch viel weniger verlangen, dafs die Körper die von Helmholtz für notwendig angesehene Eigenschaft besitzen. Selbst wenn die Instrumente, mit denen wir bei geometrischen Konstruktionen arbeiten und messen, ihre Dimensionen unter der Hand wirklich ändern sollten, würde die Sicherheit des geometrischen Resultates nicht wirklich beinträchtigt werden; wir würden ungenaue Figuren erhalten, aber deshalb nicht die Richtigkeit von Sätzen bezweifeln, die ganz unabhängig von den empirischen Mafsverhältnissen der Dinge feststehen.

Am Schlusse seiner Abhandlung kommt übrigens Helm-

holtz selbst auf die richtige Ansicht, die er nur leider verwirft, obwohl sie doch die natürliche Überzeugung aller derer ist, die sich je mit Geometrie beschäftigt haben. Ganz zutreffend sagt er nämlich (50): „Unter Hinzunahme eines solchen nur als Ideal concipirten Begriffs der Festigkeit könnte dann ein strenger Kantianer allerdings die geometrischen Axiome als a priori durch transcendentale Anschauung gegebene Sätze betrachten, die durch keine Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden könnten, weil man erst nach ihnen zu entscheiden hätte, ob irgend welche Naturkörper als feste Körper zu betrachten seien.“ Ganz allein so, wie es im letzten Teile dieses Satzes ausgesprochen wird, und nicht anders ist das Verhältnis der Geometrie zur Erfahrung aufzufassen; ohne diese wenigstens stillschweigend angenommene Voraussetzung könnte es eine Wissenschaft wie die Geometrie gar nicht geben; auch die Empiristen gehen wenigstens in der Praxis von der gleichen Überzeugung aus, obwohl sie das gerade Gegenteil behaupten, sobald sie sich philosophische Rechenschaft von dem geometrischen Verfahren geben wollen. Wenn aber Helmholtz noch hinzufügt, dafs dann die geometrischen Axiome gar keine synthetischen Sätze im Sinne Kants wären, da sie nur etwas aussagten, was aus dem Begriffe der zur Messung notwendigen festen geometrischen Gebilde analytisch folgen würde, so müssn wir das wiederum entschieden bestreiten; denn die geometrischen Axiome sind als Aussagen über Begriffe, die sich auch ohne die Merkmale denken lassen, welche im Axiom von ihnen prädiziert werden, keineswegs analytische Urteile, wie sich aus unserer obigen Darlegung über den synthetischen Charakter der geometrischen Sätze zur Genüge ergiebt.

Freilich ist es kein Wunder, dafs der Empirismus das Wesen der Geometrie verkennt, wenn er von der Voraussetzung ausgeht, dafs die geometrischen Sätze entweder die Folge aus allgemeinen Gröfsenbegriffen oder Induktionen aus der Beobachtung sind. Diese Voraussetzung, welche auch Helmholtz macht (42), bildet die Grundlage der Abhandlung Riemanns „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu

Grunde liegen". Da die Untersuchungen dieses Forschers einen Hauptpfeiler des Gebäudes der Nicht-Euklidischen Geometrie bilden, so wollen wir einige seiner wichtigsten Bemerkungen im Wortlaut anführen. Gleich im Eingange seines Aufsatzes (Abhandl. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, Bd. 13, Math. Cl. S. 134) stellt er nachstehende Behauptungen auf: „Hiervon aber ist eine nothwendige Folge, dafs die Sätze der Geometrie sich nicht aus allgemeinen Gröfsenbegriffen ableiten lassen, sondern dafs diejenigen Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Gröfsen unterscheidet, nur aus der Erfahrung entnommen werden können. Hieraus entsteht die Aufgabe, die einfachsten Thatsachen aufzusuchen, aus denen sich die Mafsverhältnisse des Raumes bestimmen lassen —. Diese Thatsachen sind wie alle Thatsachen nicht nothwendig, sondern nur von empirischer Gewifsheit, sie sind Hypothesen; man kann also ihre Wahrscheinlichkeit, welche innerhalb der Grenzen der Beobachtung allerdings sehr grofs ist, untersuchen und hiernach über die Zulässigkeit ihrer Ausdehnung jenseits der Grenzen der Beobachtung, sowohl nach der Seite des Unmefsbargrofsen, als nach der Seite des Unmefsbarkleinen urtheilen." Dafs die Verhältnisse unseres Raumes sich nicht aus allgemeinen Gröfsenbegriffen ableiten lassen, ist selbstverständlich und bedarf keines Beweises. Auch ist der Raum, unbeschadet des bei dem zweiten Argumente Gesagten, sicher eine thatsächliche und keineswegs in dem Sinne notwendige Vorstellung, dafs wir die Gründe anzugeben vermöchten, aus denen sich seine wirkliche Beschaffenheit als eine unvermeidliche Folge ergiebt. Aber deshalb wird die Geometrie nicht zu einer empirischen Wissenschaft; allerdings setzt sie voraus, dafs der Raum gegeben ist, ohne sich um seinen Ursprung zu kümmern; aber die Verhältnisse des irgendwie gegebenen, thatsächlich vorhandenen Raumes entwickelt sie auf Grund der Anschauung mit apodiktischer Notwendigkeit. Es ist also eine ganz falsche Disjunktion, wenn man die geometrischen Sätze entweder als Konsequenzen aus allgemeinen Begriffen, oder als Generali-

sationen aus der Beobachtung auffafst; keines von beiden trifft vielmehr zu. Dafs man aber diese beiden Fälle als ausschliefsliche Möglichkeiten betrachtet, beweist nur, wie fern man von einem wirklichen philosophischen Verständnis der Geometrie ist. Hätte Riemann die Kritik der reinen Vernunft gekannt, so würde er wohl zu ganz anderen Resultaten gelangt sein; denn in der That hatte Kant die richtige Erklärung der Möglichkeit der Geometrie schon längst gegeben, ehe man sich von mathematischer Seite um eine Erklärung im empiristischen Sinne bemühte. Die empiristischen Theorien waren deshalb schon im voraus antiquiert.

Was aber die Anwendbarkeit der geometrischen Sätze auf das Gebiet des Unmefsbargrofsen und Unmefsbarkleinen anbelangt, so unterliegt dieselbe nicht dem geringsten Zweifel; die gegenteilige Ansicht entspringt aus der falschen realistischen Vorstellung vom Raume. Weil man den uns umgebenden Raum für etwas absolut Reales, aufser uns Existierendes hält, glaubt man über seine Verhältnisse nur insoweit urteilen zu können, als sie der wirklichen Beobachtung zugänglich sind; von den jenseits der Wahrnehmungsgrenzen liegenden Teilen hegt man dagegen Zweifel, ob sie die Anwendung der Geometrie, wie sie innerhalb der Grenzen der Beobachtung gilt, noch gestatten. Nun ist aber der äufsere Raum, was die Mathematiker freilich nicht zu wissen pflegen, gar nichts anderes als unsere subjektive Vorstellung, die nach den Gesetzen der Anschauung erzeugt wird. Diese Gesetze der Anschauung, oder die Anschauungsthätigkeit selbst bleibt sich aber völlig gleich, ob wir es mit dem Unmefsbargrofsen, dem Unmefsbarkleinen, oder dem Gebiete der wirklichen Wahrnehmung zu thun haben. Es verschwindet also jeder Zweifel an der absoluten Gültigkeit der Geometrie. Wäre aber auch der Raum unserer Wahrnehmung absolut real, so würden dennoch die empiristischen Zweifel gänzlich ungerechtfertigt sein. Angenommen, man könnte sich wirklich etwas bei der Behauptung denken, dafs der Raum in den jenseits der Grenzen unserer Wahrnehmung liegenden Gebieten eine andere Be-

schaffenheit habe, als in den übrigen Teilen, so würden doch unsere geometrischen Sätze deshalb nicht im mindesten ihre Gültigkeit verlieren; die gerade Linie würde fortfahren, der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten zu sein, das Dreieck, eine Winkelsumme von der Größe zweier Rechten zu besitzen, wenn es auch nicht möglich wäre, in einem bestimmten Teile des Raumes gerade Linien zu ziehen und ebene Dreiecke zu konstruieren; denn alle geometrischen Begriffe sind ideale Conceptionen, die von den vorhandenen Abweichungen wirklicher Figuren gar nicht berührt werden.

Es kann deshalb nur als eine unbegreifliche Absurdität bezeichnet werden, wenn man, wie es Lobatschewsky gethan hat (Crelles Journal f. Math., Bd. XVII, S. 303), die Richtigkeit des Satzes von der Winkelsumme im Dreieck durch die empirische Messung eines Sternendreiecks prüfen will. Die treffende Antwort auf dieses Unternehmen liegt auf der Hand und ist auch schon von verschiedenen Seiten gegeben worden. Ohne Zweifel würde man bei einer Abweichung der Winkelsumme in dem gemessenen Dreieck von zwei Rechten nur auf Beobachtungsfehler, oder bei Ausschluss derselben auf irgend welche Ablenkung der Lichtstrahlen, aber nimmermehr auf die Falschheit des geometrischen Satzes schliefsen. Ich sehe nicht, was die Vertreter des Empirismus dieser Kritik entgegenstellen könnten, die wirklich unwiderleglich ist. Und so steht es mit allen ähnlichen Behauptungen von empiristischer Seite; sie verdienen in der That nicht ernstgenommen zu werden.

Nun zweifle ich allerdings nicht daran, dafs man, wie es Lobatschewsky an der angeführten Stelle gethan hat, aus der Annahme, die Winkelsumme im Dreiecke sei kleiner als zwei Rechte, gewisse Konsequenzen entwickeln kann; aber damit wird durchaus nichts für die Möglichkeit der Annahme selbst bewiesen. So bin ich sicherlich auch imstande, den Begriff eines viereckigen Kreises in einzelne Merkmale aufzulösen; ich kann z. B. behaupten, ein solcher Kreis sei eine Figur, deren Winkelsumme vier Rechte beträgt, in welcher die Rechtecke

aus den Abschnitten zweier sich durchschneidender Sehnen gleich sind u. s. w. Diese Sätze widersprechen einander natürlicherweise, aber aus dem zu Grunde gelegten Begriff sind sie ganz richtig abgeleitet; ich kann aber auch Konsequenzen entwickeln, in denen kein Widerspruch mehr enthalten ist, wie folgende Bemerkungen beweisen. Die Gröfse des viereckigen Kreises ist gleich dem Produkt aus Höhe und Grundlinie $= ah$, wenn das Viereck als ein Parallelogramm gedacht wird; als Kreis hingegen besitzt die Figur den Inhalt $r^2\pi$. Da es nun eine und dieselbe Figur ist, um die es sich handelt, so würde sich die Gleichung ergeben $ah = r^2\pi$. Und nun soll jemand kommen und mir nachweisen, dafs, bei rein arithmetischer Betrachtung, $r^2\pi$ nicht gleich ah sein könne; jeder Widerspruch ist verschwunden, da wir es in der Gleichung nicht mehr mit zwei verschiedenen geometrischen Figuren, sondern nur noch mit Zahlengröfsen zu thun haben, welche ohne Schwierigkeit als gleich gesetzt werden können. Man sieht also, dafs man aus einer absurden geometrischen Annahme Konsequenzen entwickeln kann, die bei einer bestimmten Stelle keinen Widerspruch mehr in sich schliefsen. Dennoch wird jedermann zugeben, dafs die ganze Ausführung gar keinen Sinn hat, weil eben die erste Annahme schlechterdings unmöglich ist. Ebenso steht es nun, wenn ich in einer Reihe analytischer Formeln die Folgesätze darstelle, welche sich aus der Voraussetzung ableiten lassen, die Winkelsumme im Dreiecke sei kleiner als zwei Rechte. Wenn sich dabei auch eine Anzahl von Formeln finden läfst, die, abgesehen von ihrer geometrischen Bedeutung, einen verständlichen Sinn besitzen, so liegt doch hierin, wie sich aus unserem Beispiele mit Sicherheit ergiebt, nicht der mindeste Beweis für die Möglichkeit der Grundvoraussetzung selbst.

Die absolute Richtigkeit des geometrischen Beweises für die Gröfse der Winkelsumme im Dreiecke läfst sich also schlechterdings nicht bezweifeln. Gelten die Sätze von den Parallelen, so mufs auch zugestanden werden, dafs die Winkelsumme im Dreiecke stets gleich zwei Rechten ist. Widrigen-

falls wäre man genötigt zu leugnen, daſs sich durch eine Ecke des Dreiecks jederzeit eine Parallele zu der gegenüberliegenden Seite legen läſst. Die Sätze von den Parallelen aber stehen durch sich selbst fest, obwohl man darüber in Zweifel sein kann, in welcher Weise man sich ihre Wahrheit am besten zum Bewuſstsein bringt. Wenn es mir erlaubt ist, hierüber eine Meinung zu äuſsern, so möchte ich sagen, daſs es mir am zweckmäſsigsten scheint, zunächst die Gleichheit der Gegenwinkel und zwar folgendermaſsen zu beweisen. Parallel sind zwei Linien dann, wenn sie völlig gleiche Richtung haben, ohne in eine einzige Linie zusammenzufallen. Läſst man nun zwei gerade Linien, die einander parallel sind, von einer dritten Geraden geschnitten werden, so müssen die Gegenwinkel einander notwendigerweise gleich sein. Denn die Gröſse eines Winkels ist nichts anderes als der Richtungsunterschied seiner Schenkel; der Richtungsunterschied der Schenkel beider Gegenwinkel ist aber offenbar gleich. Die beiden Parallelen haben nämlich laut der Definition gleiche Richtung; hätten sie diese nicht, so würden sie eben nicht parallel sein. Die sie schneidende gerade Linie ist ebenfalls von durchaus gleichförmiger Richtung, weil hierin ihr ganzes Wesen besteht. Also bildet die gerade Linie mit den beiden Parallelen zwei Gegenwinkel, deren Schenkel den gleichen Richtungsunterschied haben; wollte man das nicht zugeben, so müſste man unter den Ausdrücken „Parallel“ und „Gerade“ etwas anderes verstehen, als in der Definition angegeben ist; denn daſs die beiden Parallelen die gerade Linie an verschiedenen Punkten schneiden, kann für den Richtungsunterschied der Schenkel beider Winkel nichts ausmachen; folglich sind die Gegenwinkel einander gleich. Durch sehr einfache Erwägungen ergiebt sich hieraus unmittelbar, daſs auch die Wechselwinkel einander gleich sind, und die Summe der Innenwinkel zwei Rechte beträgt. An der apodiktischen Gewiſsheit dieser Resultate ist schlechterdings nicht zu zweifeln; auf Grund der Anschauung ergeben sie sich aus den von uns selbst geschaffenen und in ihrer Bedeutung fest bestimmten Begriffen der geraden Linie und des

Parallelismus mit völliger Sicherheit. Nur wenn man die gebrauchten Worte in einem anderen Sinne fafst, kann man die gewonnenen Sätze bestreiten. Um aber weiter den Satz von der Winkelsumme im Dreiecke zu beweisen, was auf verschiedene Art geschehen kann, bedarf es nur der richtigen Anwendung der obigen Sätze von den Parallelen; da diese Anwendung, wie die Anschauung uns mit untrüglicher Gewifsheit zeigt, unter allen Umständen möglich ist, so gilt auch unter allen Umständen und ohne jede Ausnahme der Satz, dafs die Winkelsumme im Dreieck zwei Rechte beträgt; sobald dagegen in irgend einer Figur die Summe der Winkel eine andere ist, ist diese Figur einfach kein ebenes Dreieck.

Wenn man nun aus diesem Gesichtspunkte die Versuche betrachtet, durch empirische Messung etwas über die Winkelsumme im Dreiecke auszumachen und womöglich den geometrischen Satz zu korrigieren, so leuchtet von selbst ein, dafs ein derartiges Unternehmen seinen Ursprung ganz einfach einem Mangel an logischer Besonnenheit verdankt und daher von vornherein verfehlt ist. So wenig aber irgend welche äufsere Erfahrungen einen geometrischen Satz zu widerlegen imstande sind, so wenig vermögen sie uns andererseits zu einer Umgestaltung unseres Raumbegriffes, wie er der Euklidischen Geometrie zu Grunde liegt, zu veranlassen. Die Anhänger der Nicht-Euklidischen Geometrie sind freilich vom Gegenteile überzeugt und suchen auch in diesem Punkte die herrschenden Anschauungen einer Korrektur zu unterziehen. Man behauptet nicht nur, dafs in abstracto auch andere Räume denkbar seien, sondern geht sogar so weit, die zweifelnde Frage aufzuwerfen, ob wir es denn in unserer Erfahrung wirklich mit einem „ebenen“ dreidimensionalen Raume zu thun haben. Zwar mufs man notgedrungen zugeben, dafs der Raum, wie wir ihn wahrnehmen, drei Dimensionen besitzt und wenigstens anscheinend eben, d. h. ohne jede Krümmung ist; aber man glaubt annehmen zu dürfen, dafs der Raum uns vielleicht nur deshalb diese Eigenschaften zeigt, weil die Mangelhaftigkeit unseres Anschauungs- und Wahrnehmungsvermögens uns verhindert,

ihn so zu sehen, wie er wirklich ist; man hält es nicht für ausgeschlossen, dafs derselbe Raum, der für unsere thatsächliche Anschauung die angegebenen Eigenschaften hat, an sich selbst vielleicht noch eine vierte Dimension besitze, deren Wahrnehmung uns in Zukunft möglicherweise noch einmal gelingen könne, oder dafs er zwar dreidimensional, aber nicht eben, sondern mit irgend einem Krümmungsmafse behaftet sei.

Um nun zunächst auf diesen allerletzten Punkt einzugehen, so mufs ich offen bekennen, dafs ich mir unter einem gekrümmten Raume absolut nichts zu denken vermag; ich verstehe zwar sehr gut, inwiefern man von dem Krümmungsmafse einer Fläche sprechen und demselben je nach der Beschaffenheit der Fläche einen positiven oder negativen Wert beilegen kann. Was aber der Begriff des Krümmungsmafses bei dem Raume bedeuten soll, ist mir völlig unverständlich. Doch glaube ich nicht, diesen Mangel an Verständnis als Folge einer besonderen subjektiven Beschränktheit ansehen zu sollen; vielmehr bin ich überzeugt, dafs auch diejenigen, welche von einem sphärischen oder pseudosphärischen Raume zu reden pflegen, mit diesen Ausdrücken keinen verständlichen Sinn verbinden, sondern sich einer Verwechselung von Gebilden im Raume mit dem Raume selbst schuldig machen, wie schon Lotze zutreffend bemerkt hat. Eine kugelförmige und eine pseudosphärische Fläche kann ich mir sehr wohl vorstellen; aber ein kugelförmiger oder ein pseudosphärischer, champagnerglasähnlicher Raum ist meines Erachtens ein völliges Unding, dessen Existenz man nur dann behaupten kann, wenn man dem Worte „Raum“ eine ganz andere Bedeutung giebt, als es sonst besitzt. Nun hat man sich ja allerdings bemüht, die Verhältnisse in einem sphärischen und pseudosphärischen Raume anschaulich zu machen; ich kann aber nicht finden, dafs man damit etwas anderes zur Darstellung gebracht hat, als gewisse Verhältnisse in dem dreidimensionalen „ebenen“ Raume. Wenn man z. B. die Abbildung der Aufsenwelt in einem Konvexspiegel mit der ihr eigentümlichen Veränderung der wirklichen Verhältnisse der Dinge als ein Analogon der

pseudosphärischen Welt betrachtet, so mufs man geradezu blind sein, um nicht zu sehen, dafs derartige Beziehungen zwischen den Dingen, wenn sie irgendwo stattfinden sollten, mit einer besonderen Beschaffenheit des Raumes ganz und gar nichts zu thun haben. Scheinbare Verkürzungen, Verschiebungen, Abplattungen und ähnliche Veränderungen der Wahrnehmungsgegenstände sind die ganz einfache Folge der zwischen uns und ihnen bestehenden kausalen Beziehungen und berechtigen unter keinen Umständen zu dem Schlusse, dafs der Raum, in dem wir und sie uns befinden, andere Eigenschaften habe als wir sie ihm in der gewöhnlichen Geometrie beizulegen pflegen. Man mag sich unter dem Raume denken, was man will, so besitzt er doch auf keinen Fall die Fähigkeit, selbständige Wirkungen auszuüben und das Verhalten der Dinge in ihm realiter zu beeinflussen; er bildet immer nur den völlig passiven Hintergrund, auf dem sich das eigentliche Geschehen abspielt. Wenn man sich deshalb nicht ganz und gar von den Gesetzen der Logik emancipieren will, so besteht schlechterdings gar keine Möglichkeit, die Dehnungen und Verkürzungen, welche die Dinge für unsere Wahrnehmung unter Umständen erleiden, auf Rechnung des Raumes zu setzen. Fällt es doch auch niemandem ein, die jedermann bekannte perspektivische Verkürzung und Verkleinerung der Gegenstände auf die eigentümliche Natur des Raumes zurückzuführen; vielmehr ist man allseitig überzeugt, dafs es sich hierbei nur um das Verhältnis der Dinge zu unserer Wahrnehmung handelt. Ganz ebenso würde sich die Sache aber verhalten, wenn die Gegenstände sich um so mehr entfernten und verkleinerten, je näher wir ihnen kommen, und umgekehrt um so gröfser würden, je weiter ihr Abstand von uns ist; ja wären die Verhältnisse auch noch ganz andere und viel sonderbarere, so könnte doch nie ein Fall eintreten, bei dem ein Schlufs auf eine besondere Natur des Raumes möglich würde.

Dies ist unseres Erachtens für eine richtige Grundansicht ebenso gewifs, wie der Satz, dafs keine empirische Messung von Figuren imstande ist, eine Widerlegung irgend welcher

geometrischen Wahrheit zu liefern. Selbst wenn ein sphärischer Raum an sich selbst denkbar wäre, könnte doch nie irgend eine äufsere Erfahrung uns veranlassen, den Raum unserer Wahrnehmung für gekrümmt zu halten. Gesetzt, die scheinbaren Geraden in der Natur wären in Wirklichkeit alle nur Teile der Peripherie sehr grofser Kreise und gingen deshalb wieder in sich selbst zurück, nun so wären sie eben keine geraden Linien, sondern Kreisbögen, und wir müfsten unsere auf Grund der Wahrnehmung gefafste ursprüngliche Meinung aufgeben. Irgend etwas anderes aber zu folgern, ist nicht möglich. Um so mehr aber mufs die entgegengesetzte Meinung verworfen werden, als, wie gesagt, der Begriff eines gekrümmten Raumes selbst ein völlig unklarer Gedanke ist. Ebenheit wie Krümmung sind Begriffe, die nur in der Anwendung auf räumliche Gebilde einen Sinn besitzen. Der Raum selbst dagegen ist das allumfassende Etwas, das ebene und gekrümmte Gebilde erst möglich macht; seiner eigenen Natur nach läfst er sich aber weder als eben noch als gekrümmt auffassen; wenn wir selbst trotzdem den Raum unserer Wahrnehmung vorher im Anschlufs an den Sprachgebrauch der Nicht-Euklidischen Geometrie als eben bezeichnet haben, so geschah das nur deshalb, weil wir für die Kritik der von uns bekämpften Anschauungen diesen Ausdruck nicht entbehren konnten; an sich selbst aber hat es nach unserer Meinung keinen Sinn, auf den Raum überhaupt den Begriff der Ebenheit anzuwenden [1]).

Können demnach äufsere Erfahrungen in keinem Falle

---

[1]) In einer vor nicht allzulanger Zeit erschienenen Schrift (Max Simon, Zu den Grundlagen der nicht-euklidischen Geometrie, Strafsb. 1891) finden sich freilich folgende Sätze (S. 28): „Ganz anders liegt die Sache für die drei Geometrien des dreidimensionalen Raumes. Da sind nicht nur die beiden krummen Räume a priori gleichberechtigt mit dem ebenen, sondern sie sind a priori unendlich (!) viel wahrscheinlicher. Sie enthalten eben eine Hypothese weniger und deshalb jenen als speziellen Fall unter sich.“ Ich begnüge mich damit, diese Weisheit tiefer zu hängen.

den Schluſs auf eine positive oder negative Krümmung des uns umgebenden Raumes begründen, so sind sie ebensowenig imstande, irgend einen Anhalt zu der Vermutung zu liefern, daſs der äuſsere Raum in Wirklichkeit noch eine weitere, vierte Dimension habe. Geben wir vorläufig einmal zu, ein vierdimensionaler Raum sei überhaupt denkbar, so ist der uns umgebende Raum sicherlich doch nur dreidimensional. Denn da er nichts anderes darstellt, als die subjektive Form unserer Anschauung, welche auſser unserer Vorstellungsthätigkeit gar keine Existenz hat, so kommen ihm auch keine anderen Eigenschaften zu, als solche, die in der Anschauung gegeben sind. Diese aber sind durchaus vollständig und nicht noch einer Vermehrung und Erweiterung fähig. Man bedenke nur, daſs der Raum sich ins Unendliche erstreckt und also alle mögliche Ausdehnung schon in sich aufnimmt. Wo in aller Welt soll da Platz für eine vierte Dimension sein? Solange man freilich, wie es die Mehrzahl der Mathematiker thut, von der falschen Voraussetzung ausgeht, der empirische Raum sei ein Ding an sich selbst, solange kann man es für denkbar halten, daſs die Vermehrung unserer Beobachtungen zur Entdeckung von Eigenschaften des Raumes führen könne, die wir bisher noch nicht wahrgenommen haben. Denn wenn die Dinge, wie der Realismus meint, uns deshalb als räumlich erscheinen, weil sie selbst räumlich sind, dann liegt kein Grund vor, welcher uns die Annahme verbieten könnte, daſs die von uns beobachteten Eigenschaften des Raumes noch nicht alle seine Merkmale enthalten. Nun ist aber diese realistische Voraussetzung sicher falsch; der Raum, den wir wahrnehmen, kann gar keinen anderen als einen subjektiven Ursprung haben. Dann ist es aber auch absurd zu meinen, daſs dieser subjektive Raum noch andere Eigenschaften besitze, als die er in unserer Vorstellung hat. Ja wenn der Raum unserer Anschauung irgend welche Lücken, Mängel und Ungleichförmigkeiten zeigte; dann wäre die Hoffnung nicht unberechtigt, daſs bei weiterer Ausdehnung der Beobachtung die vorhandenen Lücken durch die Entdeckung einer vierten Dimension

ergänzt werden könnten. Nun kann aber von einer solchen Beschaffenheit des Raumes keine Rede sein. Vielmehr steht er als ein in sich völlig gleichförmiges, lückenloses, keiner Ergänzung bedürftiges Wesen vor uns da, welches alle Ansprüche erfüllt, die wir hinsichtlich der Klarheit seiner Anschauung nur immer machen können. Deshalb kommt mir die Annahme, der empirische Raum besäfse in Wahrheit eine ganz andere Beschaffenheit, als wir ihm zuschreiben, ganz so vor, wie die Meinung, die blaue oder rote Farbe könne an sich selbst noch anders gefärbt sein, wie in unserer Empfindung.

Beruft man sich aber auf den angeblich empirischen Ursprung der Tiefenvorstellung, um eine eventuelle erfahrungsmäfsige Konstatierung einer vierten Dimension denkbar zu machen, so ergiebt sich aus unseren früheren Auseinandersetzungen, dafs eine solche Berufung nicht statthaft ist. Denn wir haben gesehen, dafs die Vorstellung der Tiefe den gleich ursprünglichen Charakter hat, wie die der andern beiden Dimensionen, weil räumliche Wahrnehmungen sonst überhaupt nicht zustande kommen können. Es ist also durchaus nicht zulässig, von der Erfahrung einen Aufschlufs über eine möglicherweise vorhandene vierte Dimension deshalb zu erwarten, weil auch die dritte Dimension erst durch Beobachtung zu unserer Kenntnis gelangt sei. Vielmehr sind alle drei Dimensionen in jeder räumlichen Wahrnehmung schon mit enthalten, und deshalb ist nur der gerade entgegengesetzte Analogieschlufs erlaubt, dafs auch die vierte Dimension von allem Anfang an mit gegeben sein würde, wenn sie überhaupt existierte. Man mufs sich nur wiederum bewufst bleiben, dafs es eine subjektive, nicht eine objektive vierte Dimension wäre, die allenfalls Gegenstand einer zukünftigen Anschauung werden könnte. Denn da die Wahrnehmung eines an sich selbst existierenden Raumes schlechterdings unmöglich ist, so kann auch eine für uns wahrnehmbare vierte Dimension nur Eigenschaft eines subjektiven Vorstellungsraumes sein. So meinen aber die Verteidiger der vierten Dimension die Sache in der Regel ganz und gar nicht. Im Gegenteil glauben sie, durch ver-

mehrte Erfahrungen ihre Kenntnis des objektiv realen Raumes und objektiv realer räumlicher Verhältnisse erweitern zu können. Wenn das nun ohne jeden Zweifel eine aus der mangelhaften Einsicht in die Natur des Wahrnehmungsprozesses hervorgehende Täuschung ist, so kann die Annahme der zukünftigen Entdeckung einer vierten Dimension blofs den Sinn haben, dafs fortgesetzte Beobachtungen uns veranlassen, unsere subjektive Raumesanschauung zu vervollständigen. Die Fähigkeit der Vorstellung einer vierten Dimension müfste dann ursprünglich schon in unserem Vermögen der Raumesanschauung mit enthalten oder von uns neu erworben worden sein; im ersteren Falle hätte es bis jetzt nur an den Reizen gefehlt, welche uns zur thatsächlichen Entfaltung dieser Fähigkeit aufforderten. Treten dagegen in Zukunft einmal die adäquaten Reize ein, so werden wir nicht ermangeln, mit der Produktion einer vierten Dimension auf sie zu antworten. Aber auch so liegt die Sache noch nicht völlig klar. Die realistischen Verteidiger einer vierten Dimension werden nämlich wiederum mit ihrer falschen Grundanschauung hervortreten, indem sie wenigstens die Reize aus der vierten Dimension kommen und aus dem Bewufstsein, welches wir von dieser ihrer Eigenschaft haben, die entsprechende subjektive Anschauung hervorgehen lassen. Das aber geht nicht an. So wenig die Ursache für unsere Anschauung des dreidimensionalen Raumes in dem Umstande zu suchen ist, dafs aufser uns, objektiv ein solcher Raum existiert, so wenig kann ein gleiches Verhältnis für die vierte Dimension bestehen. Von den äufseren Reizen wissen wir von Haus aus überhaupt nichts; über ihre Beschaffenheit können wir zunächst nur soviel aussagen, dafs sie fähig sein müssen, auf die Seele und speziell auf das Vermögen der Raumesanschauung zu wirken. Gesetzt nun, es könnte, was wir aber ganz und gar leugnen, eine solche Wirkung nur dann stattfinden, wenn aufser uns an sich selbst ebenfalls ein Raum existierte, so würde doch deshalb in seiner Existenz nicht der geringste Grund für unsere subjektive Raumesanschauung liegen. Für die Existenz des subjektiven, empiri-

schen Wahrnehmungsraumes ist der Grund vielmehr ganz allein in unserem Vermögen der Raumesanschauung zu suchen, welches mit der objektiven Beschaffenheit der Dinge zunächst gar nichts zu thun hat und direkt nicht die geringste Hindeutung auf dasselbe enthält.

Ebenso steht es nun auch mit der vierten Dimension. Wenn es eine solche auch aufser uns in der Welt der Dinge an sich geben sollte, so kann sie sich uns doch nie direkt oder durch die von ihr ausgehenden Reize bekunden. Deshalb ist in dem dreidimensionalen Raume auch nie eine Wahrnehmung möglich, welche uns die Existenz einer vierten Dimension anzeigte, die aufserhalb der Wahrnehmung bestände. Auch etwaige Reize aus einer vierten Dimension kommen als solche uns nie zum Bewufstsein; aufserdem sind die dreidimensionalen Wahrnehmungen in sich selbst so klar und vollständig, dafs sie einer Ergänzung durchaus nicht bedürfen. Wenn also in Zukunft einmal eine vierte Dimension in unseren Wahrnehmungen uns entgegentreten sollte, so könnte das, wie gesagt, nur dadurch geschehen, dafs eine bis dahin noch schlummernde oder völlig neu erworbene Eigentümlichkeit unserer subjektiven Raumesanschauung uns zum Bewufstsein käme; aber nimmermehr könnte die Entstehung der vierten Dimension die Bedeutung haben, dafs wir jetzt eine neue Eigenschaft oder gar die wahre Beschaffenheit der an sich selbst existierenden Welt entdeckt hätten.

Nimmt man nun an, dafs wir von jeher das Vermögen der Anschauung einer vierten Dimension gehabt, dasselbe aber nicht ausgeübt hätten, so würde das zum mindesten eine sehr merkwürdige Vorstellung sein; denn wenn es überhaupt Reize giebt, welche unsere Raumesanschauung auszulösen vermögen, so sieht man gar nicht ein, weshalb das fertig gegebene Vermögen der Anschauung eines vierdimensionalen Raumes nicht gleich in ganzem Umfange zur Entfaltung gelangt. Der Raum ist doch ein in sich so einheitliches Ganze, dafs es ganz unverständlich bleibt, wieso es möglich sein soll, von der mit den übrigen eng verbundenen vierten Dimension durch

Jahrhunderte hindurch nichts zu merken, ohne dafs doch unsere Wahrnehmungen irgend eine Lücke zeigen. Glaubt man aber, eine völlige Neuerwerbung der vierten Dimension annehmen zu dürfen, so kann dieselbe, wie gezeigt, nicht die Folge der Wahrnehmung einer objektiven vierten Abmessung des Raumes sein. Nur wenn rein innerlich, allmählich oder mit einem Schlage, das Vermögen unserer Anschauung selbst sich änderte, würde es uns möglich sein, auch aufser uns einen andern als den dreidimensionalen Raum wahrzunehmen. Da dieser Raum aber ebenso gut wie unser jetziger Wahrnehmungsraum nur in unserer Anschauung existieren würde, so könnte aus seinem empirischen Vorhandensein allein durchaus nicht auf die Existenz eines gleichen Raumes auch aufser der Vorstellung geschlossen werden. Ist uns empirisch vollends nur der dreidimensionale Wahrnehmungsraum gegeben, so hat niemand auch nur das geringste Recht, aus dem Verhalten der Dinge in diesem Raume die Existenz eines anders beschaffenen transscendenten Raumes zu folgern. Denn irgend welche merkwürdigen und bis jetzt noch unverständlichen Wirkungen in der Natur etwa aus der Existenz einer vierten Dimension erklären zu wollen, ist ein Verfahren, welches angesichts der wirklichen Lage der Dinge allen rationellen Forschungsprinzipien widerspricht. Solange man die Schwierigkeiten nicht beseitigt, welche dem Begriffe eines vierdimensionalen Raumes überhaupt entgegenstehen, darf man ihn nicht als Erklärungsprinzip in die Naturwissenschaft einführen; Naturvorgänge, die sich auf die uns bekannten Eigenschaften der Dinge in keiner Weise zurückführen lassen, nötigen uns ganz einfach zur Annahme von neuen Naturkräften; damit wird jedes Erklärungsbedürfnis befriedigt. Dafs gegen die Existenz eines vierdimensionalen Raumes aufserdem alle diejenigen Gründe sprechen, welche wir im nächsten Kapitel für die Idealität des Raumes entwickeln werden, sei hier nur flüchtig und nebenbei noch erwähnt.

Endlich aber müssen wir behaupten, dafs ein anderer als ein dreidimensionaler Raum überhaupt nicht denkbar ist. Den

Beweis hierfür liefern nach unserer Meinung folgende einfache Erwägungen. Was man auch von gegnerischer Seite zugiebt, ist die Unmöglichkeit, sich eine anschauliche Vorstellung von einem mehr als dreidimensionalen Raume zu machen; es gelingt unserer Anschauung schlechterdings nicht, den drei Dimensionen noch eine weitere hinzuzufügen. Aber deshalb hält man einen mehrdimensionalen Raum noch nicht für undenkbar; man glaubt annehmen zu dürfen, dafs es Formen der Anschauung giebt, für die ein vier- oder mehrdimensionaler Raum ebenso natürlich ist, wie für uns ein dreidimensionaler. Gäbe es aber auch keine Wesen mit einer so beschaffenen Anschauung, so würde doch der Begriff des mehrdimensionalen Raumes selbst seine Berechtigung behalten und die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, dafs aufser uns ein anderer Raum als in unserer Vorstellung existiert; so ungefähr reflektieren die Vertreter der Ansichten, die wir hier bekämpfen.

Nun wollen wir natürlich nicht leugnen, dafs es sehr viele Dinge geben kann, die wir uns nicht anschaulich vorzustellen vermögen; und nicht nur dies; auch unser Denken erstreckt sich ohne Zweifel sehr viel weiter als unsere Anschauung; sehr vieles können wir uns denken, von dem uns jede Anschauung unmöglich ist. Wir würden deshalb auch die Denkbarkeit eines mehr als dreidimensionalen Raumes nicht prinzipiell in Abrede stellen, wenn blofs soviel feststände, dafs unser Anschauungsvermögen nicht ausreicht, um uns eine sinnliche Vorstellung des vierdimensionalen Raumes zu gewähren; aber die Anschauung sagt noch viel mehr. Sie zeigt uns, dafs jede vierte Dimension mit einer der drei ersten notwendig zusammenfallen mufs, und dies ist der Grund, welcher uns zu dem Schlusse berechtigt, dafs es einen andern als den dreidimensionalen Raum nicht geben kann. Denn „wollen wir nicht sinnlos mit Worten spielen, so mufs soviel feststehen, dafs jede neue Dimension völlig gleichartig und vertauschbar mit denen sein müfste, zu denen sie hinzuträte; sollte sie übrigens Raumdimension sein, so würde sie als vierte ebenso senkrecht auf den drei andern stehen müssen, wie jede von

diesen auf den beiden übrigen". (Lotze, Metaph. S. 254.) Eben das aber ist unmöglich, und zwar nicht nur für unsere, sondern für jede Form der Anschauung überhaupt. Es hat keinen Sinn mehr anzunehmen, dafs es eine Form der Anschauung geben könne, für welche eine vierte Dimension nicht mit einer der drei ersten zusammenfiele; denn für jedes System dreier rechtwinkliger Koordinaten besteht die sachliche Notwendigkeit, dafs jede weitere Dimension identisch ist mit einer der drei ersten. Das hängt gar nicht mehr von der speziellen Beschaffenheit der Anschauung ab, in welcher ein räumliches System von drei Dimensionen sich darstellt, sondern von der Natur der Sache selbst; sobald irgend ein Wesen imstande ist, die Vorstellung eines Systems dreier rechtwinkliger Koordinaten oder, mit anderen Worten, unseres dreidimensionalen Raumes zu gewinnen, so mag seine Anschauung im übrigen beschaffen sein wie sie will, es mufs doch jede weitere Dimension mit einer der drei ersten zusammenfallen. An dieser Notwendigkeit kann die sonstige Natur der Anschauung absolut nichts ändern; nur wenn man den Begriff der Dimension in anderer Weise bestimmt, läfst sich eine räumliche Mannigfaltigkeit von mehr als drei Dimensionen denken. Damit wird in der Sache selbst aber gar nichts geändert, denn es handelt sich ganz allein um Dimensionen in der Bedeutung des Worts, die wir eben mit Lotze festgestellt haben. Sobald man aber den Begriff in diesem allein zulässigen Sinne bestimmt, ist keine Anschauung imstande, die Vorstellung eines Raumes von mehr als drei Dimensionen zu bilden. Es steht hiermit genau so wie mit der Anerkennung irgend eines geometrischen Satzes; keine von der unsrigen abweichende Form der räumlichen Anschauung vermag die Geltung eines solchen Satzes aufzuheben. Wenn z. B. irgend jemand den richtigen Begriff vom Dreieck hat, so ist er auch gezwungen zuzugeben, dafs die Winkelsumme dieser Figur zwei Rechte beträgt; mag seine räumliche Anschauung sich von der unsrigen noch so sehr unterscheiden, so kommt das doch gar nicht mehr in Betracht, wenn die Winkelsumme im Dreieck bestimmt werden

soll; denn diese ist ja nur von dem Wesen des Dreiecks selbst abhängig; ist also dieses Wesen richtig erkannt, so giebt es keine Möglichkeit mehr, die Konsequenz abzulehnen, dafs die Winkelsumme gleich zwei Rechten ist.

Wenden wir nun diese Betrachtungen auf unsern Fall an, so wird die Richtigkeit der obigen Behauptung einleuchten, dafs ein anderer als dreidimensionaler Raum undenkbar sei. Die vierte Dimension fällt nicht deshalb mit einer der drei ersten zusammen, weil für unsere Anschauung keine andere Möglichkeit sich vorstellen läfst, sondern umgekehrt ist eine andere Möglichkeit deshalb auch für uns und unsere Anschauung ausgeschlossen, weil sie in unverträglichem Widerspruche mit der Konsequenz der Sache selbst steht. Wo immer ein räumliches System von drei Dimensionen gegeben ist, da läfst sich auch der Nachweis führen, dafs jede weitere Dimension mit einer der drei ersten zusammenfallen mufs. Wäre dem anders und die Notwendigkeit nicht in der Natur der Sache selbst gelegen, so würde sie auch für uns nicht gelten; unser Raum könnte zwar auch dann ein solcher von drei Dimensionen sein; aber woher ein Grund kommen sollte, der uns zwingt, zuzugeben, dafs die vierte Dimension wieder mit einer der drei ersten zusammenfällt, das ist nicht einzusehen. Nur wenn dieser Zwang nicht bestände, könnte mit Recht an die Möglichkeit gedacht werden, dafs andere Räume, als der dreidimensionale, entweder an sich selbst oder als Anschauungsformen irgend welcher Wesen existierten.

Wir behaupten demnach ganz bestimmt, dafs kein Raum denkbar ist, der sich von dem unsrigen unterschiede; in diesem Urteile lassen wir uns auch durch den Umstand nicht beirren, dafs man Beispiele von sonstigen Mannigfaltigkeitssystemen angeführt hat, um dadurch die Möglichkeit andersartiger Räume zu beweisen. Von dem sphärischen und pseudosphärischen Raume haben wir oben schon gesprochen; es genügt noch einmal an die Verwechselung von Raumgebilden und Raum zu erinnern, welche der Vorstellung jener Raumsysteme ganz offenbar zu Grunde liegt; ebenso gut könnnte man von

würfelförmigen, kegelförmigen und ähnlichen Räumen reden. Auch der Begriff eines ein- oder zweidimensionalen Raumes hat ganz den gleichen Ursprung; im dreidimensionalen Raume kann es zwar Linien und Flächen, aber nimmermehr kann es einen Raum von einer oder von zwei Dimensionen geben. Wenn man ferner auf die Systeme von Tönen und Farben verweist als auf Beispiele einer besonderen zwei- resp. dreidimensionalen räumlichen Mannigfaltigkeit, so heifst das in der That in einer Weise mit Worten spielen, die aus dem Rahmen einer ernsthaften sachlichen Diskussion herausfällt; denn dafs die räumliche Darstellung der Farben- und Tonreihe eine nur symbolische Bedeutung hat und nicht die geringste Hindeutung auf eine besondere Form des Raumes enthält, liegt so sehr auf der Hand, dafs uns jeder weitere Nachweis der Verkehrtheit dieser Beispiele als überflüssig erscheint. Mehr als dreidimensionale Räume endlich werden dadurch nicht im mindesten wahrscheinlicher, dafs man hypothetisch von ihnen gewisse Sätze aufstellen und in analytische Formeln bringen kann. Ohne Zweifel läfst sich z. B. behaupten, dafs im vierdimensionalen Raume jeder Punkt eindeutig durch seine Beziehungen zu vier rechtwinklig aufeinander stehenden Koordinaten bestimmt ist; ebenso würde ein hypothetischer Sinn dem Satze zukommen, dafs im vierdimensionalen Raume ein Körper im Verhältnis dieselbe Stelle in der Stufenfolge der Raumgebilde einnimmt, wie im dreidimensionalen Raum die Fläche, und ähnliche Behauptungen mehr können ohne Schwierigkeiten gefunden werden. Ihre Übertragung auf den 5-, 6- und n-dimensionalen Raum ergiebt sich ebenfalls von selbst. Alle derartigen Behauptungen sind aber ein ganz müfsiges Spiel der Phantasie, solange nicht nachgewiesen ist, dafs dem Begriff der mehrdimensionalen Räume selbst ein verständlicher Sinn zukommt; höchstens kann es ein gewisses mathematisches Interesse haben, den Begriff der mehrfachen Mannigfaltigkeit in solcher Weise zu erörtern. Aber sobald diesem Begriff eine Beziehung auf den Raum gegeben wird, hört er auf, einen verständlichen und denkbaren Sinn zu besitzen. Wer da

glaubt, durch solche Erörterungen Räume von anderer Beschaffenheit, als sie der Raum unserer Erfahrung besitzt, denkbar zu machen, befindet sich in dem gleichen Irrtum wie derjenige, der den Begriff des viereckigen Kreises deshalb für möglich hält, weil sich aus demselben gewisse Sätze ableiten lassen. Bei dem Begriffe eines mehr als dreidimensionalen Raumes liegt der Widerspruch nur nicht so offen zu Tage, wie bei dem eines viereckigen Kreises; eine tiefere Untersuchung aber ergiebt sein Vorhandensein ebenso gut; denn es ist in der That ein blofser Widerspruch, wenn man die Möglichkeit einer weiteren Dimension behauptet, während doch die Anschauung deutlich zeigt, dafs dieselbe notwendigerweise mit einer der drei ersten zusammenfallen mufs.

Andere Anschauungsformen als die unsrige könnte es nun freilich geben; es ist wenigstens nicht undenkbar, dafs die Welt, die sich uns im Raume darstellt, andern Wesen unter andern Formen erscheint; aber diese Formen würden dann eben gar keine Ähnlichkeit mit dem Raume mehr besitzen; auch wenn man mit Rücksicht auf sie von Dimensionen reden wollte, würde das nur die Anwendung eines Wortes sein, dem seine ursprüngliche räumliche Bedeutung genommen ist. Die Unterordnung des Raumes unter den Gattungsbegriff einer n-fach ausgedehnten Mannigfaltigkeit hat also entweder überhaupt gar keinen Sinn, oder einen solchen, der geometrisch nichts bedeutet. Durch keine Art von Dialektik läfst sich hieran etwas ändern; was aber die Vertreter der hier bekämpften Ansichten wollen, ist gerade die Aufstellung eines allgemeinen Raumbegriffs; ein solcher allgemeiner Begriff kommt jedoch nur dadurch zustande, dafs man alle Merkmale hinwegläfst oder ganz und gar umdeutet, welche eine Beziehung zum Raum haben; dann erhält man allerdings einen allgemeinen Begriff, aber keineswegs den gesuchten Gattungsbegriff, welcher eine Mehrheit von Räumen unter sich enthält [1]).

---

[1]) Um die obigen Auseiandersetzungen nicht in falschem Lichte erscheinen zu lassen, will ich doch bemerken, dafs man die Denk-

Als Resultat unserer Kritik ergiebt sich also die völlige Ablehnung der Untersuchungen, welche es uns glaublich machen wollen, dafs es eine andere Geometrie als die des Euklides und andere Räume als den dreidimensionalen geben könne. Wären solche Räume aber auch denkbar, so würde doch damit, wie wir zum Schlufs dieser Auseinandersetzung noch zeigen müssen, nicht das mindeste gegen die Apriorität des unsrigen bewiesen sein. Die Vertreter jener Ansicht pflegen freilich zur Widerlegung des Apriorismus häufig folgenden Schlufs zu machen: Wenn der dreidimensionale Raum uns a priori gegeben wäre, so dürfte man sich, dem Begriff des Apriori zufolge, keine Vorstellung eines anderen Raumes machen können; nun ist letzteres möglich, folglich kann der dreidimensionale Raum keine Vorstellung a priori sein. Dieser Schlufs ist aber aus folgendem Grunde nicht zutreffend. Der Raum mag einen apriorischen oder einen aposteriorischen Ursprung haben, so ist er uns doch jedenfalls in der Erfahrung als eine Vorstellung mit ganz bestimmten Merkmalen gegeben, die uns zu den mannigfaltigsten Betrachtungen veranlassen können. Eines der wichtigsten seiner Merkmale ist aber die Eigentümlichkeit, dafs er drei Dimensionen besitzt. Indem wir nun auf die Dreizahl der Dimensionen reflektieren, liegt es nahe die Frage aufzuwerfen, ob nicht noch weitere Dimensionen denkbar sind. Diese Frage drängt ganz von selbst zu dem Versuche, solche Dimensionen vorstellen zu wollen. Angenommen nun, der Versuch gelänge etwa in Rücksicht auf eine vierte Dimension, so würde hierin nur ein Beweis dafür liegen, dafs unsere räumliche Phantasie die Fähigkeit besitzt, die Elemente der Raumvorstellung in einer Weise zu kombinieren, welche die ursprüngliche Vorstellung selbst ver-

---

barkeit polydimensionaler Räume sehr wohl behaupten kann, ohne deshalb die apodiktische und apriorisehe Gewifsheit der Euklidisehen Geometrie zu leugnen; man braueht noeh lange nieht alle Ausführungen von Riemann, Helmholtz und anderen auf ähnlichem Boden stehenden Forschern zu untersehreiben, wenn man ihnen in diesem einen Punkte beistimmt.

ändert. Vollends für die Bildung des Begriffs eines sphärischen oder pseudosphärischen Raumes würde die gegebene Erklärung ganz und gar ausreichen; ein Argument gegen die Apriorität des dreidimensionalen Raumes aber liefse sich aus der wirklichen Existenz der fingierten Thatsachen keineswegs entnehmen. Denn die Apriorität des dreidimensionalen Raumes im Sinne seines subjektiven Ursprungs steht aus anderweitigen Gründen so fest, dafs sie auch durch die Möglichkeit der Bildung abweichender Raumvorstellungen nicht erschüttert werden könnte. Wenn daher die Mathematiker, welche Nicht-Euklidische Räume für denkbar halten, durch diesen Begriff gewöhnlich Kant widerlegt zu haben glauben, so beweisen sie nur, dafs ihnen die entscheidenden Gründe für die Apriorität des Raumes unbekannt sind[1]).

Bedenken wir nun, dafs der Empirismus auch mit den von uns zuerst besprochenen Argumenten nichts gegen die Apodiktizität der geometrischen Sätze zu beweisen vermochte, so dürfen wir, um am Schlufs unseres Abschnittes wieder auf die transscendentale Ästhetik zurückzukommen, jetzt wohl behaupten, dafs Kant auch mit seiner Erklärung der Möglichkeit der Geometrie im Rechte ist; es war nicht etwa eine unkritische Voraussetzung, sondern die allein mögliche Auffassung des wirklichen Sachverhalts, wenn er die geometrischen Sätze für allgemein und notwendig gültige Urteile erklärte. Die Leugnung des apodiktischen Charakters der Geometrie führt

---

[1]) Zur Vervollständigung und Bestätigung meiner eigenen Darlegungen über die Nicht-Euklidische Geometrie verweise ich vor allen Dingen auf die eingehende Kritik Lotzes (Metaph., 2. Buch, 2. Kap., S. 233—267), welche ich fast Wort für Wort unterschreibe; das Urteil, welches E. v. Hartmann hierüber gefällt hat (Lotzes Philosophie S. 123), kann ich nur lebhaft bedauern. Aufserdem seien erwähnt: Wundt, Logik I, S. 439—452; A. Krause, Kant und Helmholtz, Lahr 1878; O. Schmitz-Dumont, Die mathematischen Elemente der Erkenntnifstheorie, Berlin 1878. Auch sonst giebt es noch Stimmen genug, die sich in der Hauptsache ablehnend über die „metamathematischen oder metageometrischen" Untersuchungen ausgesprochen haben.

nur zu Absurditäten und ist um so ungereimter, als die Möglichkeit apodiktiseher Erkenntnisse gar nieht auf die Geometrie beschränkt ist. Aueh die Arithmetik stellt ein System notwendiger Sätze dar, deren Allgemeingültigkeit man nicht bestreiten kann, ohne sieh mit aller Erfahrung in Widerspruch zu setzen; ebenso ist die Richtigkeit der von der formalen Logik aufgestellten Schlufsmodi apodiktiseh gewifs; wer an ihrer Gültigkeit zweifelt, stellt Behauptungen auf, an die er selbst im innersten Grunde seines Herzens nicht glaubt. Es ist also keineswegs eine ausschliefsliche Eigentümlichkeit der Geometrie, eine Wissenschaft von apodiktisehem Charakter zu sein; um so weniger hat man Anlafs, diese Eigensehaft als etwas ganz Ungewöhnliches zu bestreiten. Was aber die Erklärung der Geometrie aus der Ansehauung anbelangt, so kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dafs dieselbe das Wesen der Saehe trifft. Nur insofern mufsten wir, wie gesagt, von Kant etwas abweiehen, als wir die apodiktische Gewifsheit der Geometrie zur Apriorität des Raumes nieht in direkte Beziehung bringen konnten. Im übrigen aber befinden wir uns mit seiner Erklärung der Mögliehkeit der Geometrie in vollstem Einverständnis.

Wir dürfen daher, um nunmehr ein abschliefsendes Urteil auszuspreehen, als Resultat unserer Untersuehungen über Kants Begründung der Apriorität des Raumes die Thatsache konstatieren, dafs seine sämtliehen Argumente in der Hauptsaehe die Probe glänzend bestanden und nur in untergeordneten Punkten Anlafs zu einigen Ausstellungen gegeben haben. Die Kritik dagegen hat sieh fast durehgehends als sehr unzutreffend und zu einem grofsen Teile als geradezu unbillig erwiesen. Wenn aber die bisherigen kritisehen Bemühungen der so zahlreichen und in ihren übrigen Ansiehten häufig weit voneinander abweiehenden Gegner Kants nieht imstande gewesen sind, seine Beweisführung zu Gunsten der Apriorität des Raumes in einer irgendwie erhebliehen Weise zu ersehüttern, so dürfen wir uns aueh der wohlbegründeten Hoffnung hingeben, dafs es ebensowenig der Zukunft gelingen

wird, Kants Argumentation in entscheidenden Punkten zu widerlegen. Vielmehr sind wir fest überzeugt, dafs dieselbe alle kritischen Anfechtungen überdauern und in der Geschichte der Philosophie als eine in gleicher Weise von Scharfsinn und von Gedankentiefe zeugende Meisterleistung bestehen bleiben wird [1]).

IV. Kritik der psychologischen Raumtheorien.

Obwohl in den vorhergehenden Untersuchungen die Apriorität des Raumes zunächst und hauptsächlich nur insofern bewiesen werden sollte, als sie mit dem subjektiven Ursprunge desselben gleichbedeutend ist, so haben wir doch auch schon verschiedentlich die übrigens sehr selbstverständlichen Gründe angedeutet, welche gegen die psychologischen Raumtheorien, d. h. gegen die Versuche sprechen, die Raumesvorstellung aus anderweitigen psychischen Elementen, genauer aus unräumlichen Empfindungen abzuleiten. Wie von uns schon oft genug hervorgehoben worden ist, kann die Empfindung bei dem Ursprunge der Raumesvorstellung nur als eine Gelegenheitsursache beteiligt sein, welche uns veranlafst, das a priori in uns bereit liegende Vermögen der Raumanschauung zu entfalten. Wer dagegen glaubt, den Raum aus den Kombinationen und Komplikationen unräumlicher Empfindungen ableiten zu können, befindet sich ohne Zweifel in einer Täuschung, die nur ihm selbst verborgen zu bleiben vermag. Denn eigentlich ist es a priori klar, dafs aus unräumlichen Empfindungen nie der Raum entstehen kann; so wenig aus einer Summe von

[1]) Auch die nachträgliche Lektüre des 2. Bandes von Vaihingers Commentar, in dem so ziemlich alle Einwürfe zusammengestellt sein mögen, die bisher gegen die Kantische Raumlehre erhoben worden sind, hat mich nicht für einen Augenblick in der Überzeugung von der Richtigkeit des obigen Urteils irre machen können; im Gegenteil bin ich der Meinung, dafs in den Ausführungen des gegenwärtigen Kapitels die richtige Antwort auf alle diese Einwürfe, soweit dieselben überhaupt beachtenswert sind, explicite oder implicite enthalten ist.

Nullen eine wirkliche Zahl hervorgeht, so wenig entspringt aus lauter unräumlichen Elementen je der Raum. Wenn trotzdem einige Psychologen den Versuch einer derartigen Ableitung der Raumesvorstellung machen, so ist nur einer von zwei Fällen möglich: Entweder gelangt man wirklich zu dem Raume, dann hat man ihn ganz sicher schon irgendwie in der Empfindung mit voraus gesetzt, ihn also nicht abgeleitet; oder man setzt den Raum in keiner Weise voraus, dann leitet man ihn gewifs auch nicht ab. Von diesen beiden Fällen wird man nun in der Regel den ersten verwirklicht finden; denn da man eben darauf ausgeht, eine Ableitung der Raumesvorstellung zu geben, so mufs man am Ende seiner Entwicklungen natürlich in irgend einer Weise den Raum herausgebracht haben; dann aber wird es nicht schwer sein, den Punkt aufzufinden, an dem der Raum plötzlich in ganz unmotivierter Weise aufgetaucht ist.

Das alles läfst sich, wie gesagt, gewissermafsen a priori einsehen, und es ist sicher nicht zu viel behauptet, wenn wir der Überzeugung Ausdruck geben, dafs streng genommen nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen eine Kritik der in Rede stehenden psychologischen Raumtheorien nicht noch nötig ist. Dennoch wollen wir einige dieser Theorien kurz besprechen, um möglichst alle Ansprüche zu befriedigen; auf die eben angestellten Erwägungen aber werden wir uns berufen, wenn man es etwa unzulässig finden sollte, dafs wir nicht alle Theorien der Reihe nach in Betracht ziehen.

Beginnen wir mit Herbart. Wie man weifs, erklärt dieser den Raum wie die Zeit für eine Reihenform und behauptet, dafs aus einer Summe von Empfindungen die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung immer dann hervorginge, wenn es möglich sei, die Reihe der Empfindungen, die uns in bestimmter Ordnung gegeben war, in umgekehrter Reihenfolge wieder zu durchlaufen (Psychologie als Wissenschaft § 111, 113). Hiergegen hat nun schon Lotze geltend gemacht [1]), dafs der gleiche

[1]) In dem Artikel „Seele und Seelenleben“ § 18 (Kl. Schriften Bd. II, S. 59).

Effekt auch bei einer Reihe von successiven Tonempfindungen eintreten müfste, sobald wir deren Aufeinanderfolge umkehren. Da das nun nicht geschieht, so ist Herbarts Theorie offenbar verfehlt und in der Bemerkung Lotzes ihre vollständige Widerlegung enthalten. Ich möchte hier nur noch darauf hinweisen, wie klar es ist, dafs Herbart im Grunde ebenfalls voraussetzt, was er beweisen möchte. Er geht nämlich von der Thatsache aus, dafs wir durch Vor- und Rückwärtsbewegung des Auges und des tastenden Fingers eine solche Umkehrung einer Reihe von Empfindungen vollziehen können, wie sie nach ihm zur Erzeugung der Raumesanschauung nötig ist (S. W. VI, S. 120); dann aber glaubt er das Auge und den Finger aus der Voraussetzung auch weglassen zu dürfen; „so bleibt übrig, dafs die Seele auf irgend eine Weise Vorstellungen erzeuge, die auf die nämliche Weise, wie jene, mit einander zuvörderst verschmelzen; worin noch nichts Räumliches liegt; —. Wenn man nun alle Umstände so annimmt, dafs die Verschmelzung die nämliche werde, wie unter der Voraussetzung des sehenden Auges und des tastenden Fingers: so wird der Erfolg ebenfalls der nämliche sein müssen" (S. 121 f.). Es bedarf keines Beweises, dafs Herbart hier einen ganz unvermittelten Sprung macht; das Auge und den Finger kann man eben nicht weglassen, ohne damit auch den räumlichen Charakter der Vorstellungen zu vernichten. Herbart würde auch nie auf den Gedanken gekommen sein, den Raum in dieser Weise abzuleiten, wenn er nicht aus der Erfahrung gewufst hätte, dafs man eine Folge von räumlichen Wahrnehmungen sehr häufig thatsächlich umkehren kann; hier bringt aber keineswegs die Umkehrung den Raum erst hervor, vielmehr ist letzterer nötig, damit die Umkehrung überhaupt stattzufinden vermag. In diesem Sinne also liegt der Herbart'schen Konstruktion die Voraussetzung des Raumes bereits zu Grunde. Wenn übrigens Herbart meint (S. 122/3), die Erklärung des Raumes aus angeborenen Formen in der Seele scheitere notwendig deshalb, weil aus ihr nicht hervorgehe, warum ein Wahrgenommenes so, ein anderes anders geformt erscheine,

so ist das nur eine der unbegreiflichen Behauptungen mehr, mit denen er Kant zu widerlegen sich vergeblich bemüht.

Eine zweite Theorie, die wir kurz besprechen wollen, sucht den Raum aus Bewegungsempfindungen, respektive Muskelgefühlen abzuleiten. Zu diesem Versuche haben wir nun oben schon bemerkt, dafs Bewegungsempfindungen, aus denen der Raum erst entstehen soll, keineswegs schon Empfindungen von Bewegungen, sondern rein intensive Seelenzustände sind. Dann aber versteht man ganz und gar nicht, wie aus denselben die Vorstellung des Raumes sich zu entwickeln vermag, wenn sie nicht schon anderweitig gegeben ist. Dafs die Empfindungen objektiv durch Bewegungen veranlafst werden, ist durchaus kein Grund, um sie auch subjektiv auf solche und daher auf den Raum zu beziehen. Es hilft aber auch nichts, die Theorie dadurch zu ergänzen, dafs man, wie es der englische Psychologe Bain gethan hat[1]), die Muskelgefühle mit der Vorstellung der Zeit und mit den rein qualitativ gedachten Tast- und Gesichtsempfindungen verbindet. Zwar kann es nicht bezweifelt werden, dafs wir bei Betastung eines Gegenstandes aufser den Tastempfindungen als solchen auch eine Reihe von Bewegungsempfindungen haben; bei den Gesichtswahrnehmungen hingegen sind die Gefühle, welche wir durch die verschiedenen Spannungszustände der Augenmuskeln empfangen, so undeutlich und schwach, dafs schon aus diesem Grunde an einen wesentlichen Einfluſs derselben auf die Entstehung der Raumvorstellung nicht zu denken ist. Die am meisten charakteristische Eigentümlichkeit der Bain'schen Theorie liegt aber darin, dafs sie der Zeit einen Hauptanteil an der Entwicklung der Raumanschauung zuschreibt. Die verschiedene Geschwindigkeit nämlich, welche eine und dieselbe Folge von Bewegungsempfindungen haben kann, soll der Grund sein

---

[1]) Die Theorie Bains findet sich in der Schrift „The senses and the intellect", die mir nicht bekannt ist; ich folge der Darstellung, welche von ihr Stumpf (Ursprung der Raumvorstellung S. 38 ff) und Wundt (Physiol. Psychol. II, S. 33 und 34 der 2. Aufl.) geben.

welcher uns veranlafst, die Empfindungen auf ein räumliches Aufsereinander zu beziehen. Wenn wir z. B. eine gleiche Reihe von Gegenständen mit abwechselnd verschiedener Geschwindigkeit betasten, so erkennen wir, dafs die Ordnung der Eindrücke von der Schnelligkeit ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge unabhängig ist; denn wir erhalten die gleiche Folge von Empfindungen, ob die Tastbewegung schneller oder langsamer sich vollzieht. Das ist nach Bain der Grund, weshalb wir die Eindrücke in der räumlichen Form des Nebeneinander auffassen. Eine verschiedene Ausdehnung ist danach weiter nichts, als eine verschiedene Dauer eines Bewegungsgefühles bei gleicher Schnelligkeit, oder eine verschiedene Schnelligkeit in der Folge der Gefühle bei gleicher Dauer.

Wiederum liegt es auf der Hand, dafs die Theorie unfähig ist, den Ursprung der Raumvorstellung zu erklären. Sehr richtig bemerkt Wundt (a. a. O. S. 34), dafs in der von Bain geschilderten Weise nicht die Vorstellung des Raumes, sondern die der Geschwindigkeit entsteht. Für die bereits gegebene Raumanschauung trifft freilich zu, was Bain sagt: Je länger eine Folge von Bewegungsempfindungen dauert, oder je gröfser die Geschwindigkeit ist, mit der die Empfindungen innerhalb eines bestimmten Zeitabschnitts sich aneinanderreihen, desto gröfser ist der in der Bewegung durchlaufene Raum; aber daraus ergiebt sich nicht umgekehrt, dafs die verschiedene Geschwindigkeit einer Reihe von unräumlichen Bewegungsempfindungen den Grund für die Entstehung der Raumesvorstellung bildet; ganz im Gegenteil unterliegt es keinem Zweifel, dafs der Raum von Bain in einer völlig unmotivierten Weise eingeführt wird.

Prüfen wir schliefslich noch die Theorie Wundts, so werden wir finden, dafs dieselbe ebensowenig wie die beiden vorhergehenden zum Ziele gelangt. Wundt geht bei seinen Erörterungen von der Voraussetzung aus, dafs die Tast- und Bewegungsvorstellungen die Grundlage zu allen andern Sinnesvorstellungen bilden. In der Vorstellung der Bewegung ist die zeitliche und räumliche Form der Anschauung vereinigt.

Nun sind die Bewegungsempfindungen zum Teil centralen Ursprungs, indem sie unmittelbar die motorische Innervation begleiten. „Demnach ist denn auch die erste Grundlage der Zeit- und Raumanschauungen in der unmittelbaren Wirkung des Willens auf die Bewegungsorgane gegeben. Zu ihrer Ergänzung bedarf dieselbe jedoch einer Sinnesfläche, die peripherischen Reizen zugänglich ist, und als solche bietet sich zunächst das über die ganze Körperoberfläche ausgebreitete Tastorgan dar“ (Grundzüge d. phys. Psych. 2. Aufl. II, S. 3). Unterbrechen wir für einen Augenblick die Darstellung der Theorie, um gleich hier eine kritische Bemerkung zu machen, so bestreiten wir ganz entschieden, dafs die erste Grundlage der Raumanschauung in der unmittelbaren Wirkung des Willens auf die Bewegungsorgane zu suchen ist. Käme der Raum nicht anderweitig hinzu, so würde nicht der geringste Grund vorliegen, die auf die Bewegungsorgane ausgeübten Willensimpulse in irgend eine Beziehung zum Raume zu bringen. Ich kann mich des Verdachtes nicht erwehren, dafs auch Wundt in den motorischen Wirkungen des Willens nur deshalb eine Grundlage der Raumanschauung erblickt, weil der objektive Effekt dieser Wirkungen sich für einen im Besitz der Raumesvorstellung befindlichen Beobachter als Bewegung, d. h. als ein Vorgang im Raume darstellt. Für das die Wirkung ausübende Subjekt aber kann der Willensimpuls immer nur als ein intensiver Vorgang in der Seele selbst erscheinen, wenn er wirklich, wie es für Wundts Theorie nötig ist, einen von Haus aus unräumlichen Charakter hat. Doch fahren wir in der Schilderung von Wundts Ansichten fort. Als ursprünglichste räumliche Auffassung erscheint ihm die Unterscheidung unserer Körperteile in Bezug auf ihre Lage im Raume; sie soll aus der Verbindung von Tast- und Bewegungsempfindungen hervorgehen, die immer dann stattfindet, wenn wir einfach unsere Glieder bewegen (25). Auch hier mufs ich wieder Einspruch erheben. Es ist mir nicht nur wahrscheinlich, sondern so gut wie gewifs, dafs die richtige Auffassung der räumlichen Verhältnisse unseres eigenen

Körpers der Wahrnehmung äufserer Gegenstände keineswegs vorausgeht; vielmehr findet die letztere nach meiner Meinung weit eher statt, als die volle Kenntnis der räumlichen Lage aller einzelnen Glieder gewonnen wird. Der Grund aber liegt darin, dafs die Wahrnehmung äufserer Gegenstände in der Hauptsache durch das Gesicht geschieht, dessen Raumanschauung viel sicherer und klarer ist, als die räumlichen Vorstellungen, welche der Tastsinn liefert; um dagegen die Ausdehnung unserer eigenen Glieder kennen zu lernen, sind wir zu einem guten Teile auf die viel unvollkommeneren und schwierigeren Wahrnehmungen des Tastsinns angewiesen.

Immerhin könnte Wundt in diesem Punkte Unrecht haben, ohne dafs doch seine Theorie im übrigen dadurch hinfällig würde; denn von allzugrofser Bedeutung für dieselbe ist er nicht. Ihr eigentlicher Grundgedanke besteht nämlich in der Hypothese, „dafs unsere Raumvorstellung überall aus der Verbindung einer qualitativen Mannigfaltigkeit peripherischer Sinnesempfindungen mit den qualitativ einförmigen Innervationsempfindungen, welche sich durch ihre intensive Abstufung zu einem allgemeinen Gröfsenmafs eignen, hervorgeht“ (S. 177). Um zu zeigen, wie sich Wundt das genauer denkt, teilen wir mit, was er über die Entwickelung der räumlichen Vorstellungen des Tastsinnes sagt. Die Tastempfindungen, welche sich auf verschiedene Stellen der Körperoberfläche beziehen, sind voneinander qualitativ verschieden. Die einer jeden Hautstelle zukommende lokale Färbung nennt Wundt mit Benutzung des Lotzeschen Ausdrucks das Lokalzeichen derselben; demnach nimmt er an, dafs jede Hautstelle ein bestimmtes Lokalzeichen hat, welches in einer vom Ort des Eindrucks abhängigen Qualität der Empfindung besteht, die sich von einem Punkt der Hautoberfläche zum andern stetig ändert (25). „Die Localzeichen des Tastsinns bilden“ nun „ein Continuum von zwei Dimensionen, welches damit die Möglichkeit enthält, die Vorstellung einer Fläche zu entwickeln. Aber das Continuum der Localzeichen enthält an und für sich noch nichts von der Raumvorstellung. Wir nehmen daher an,

daſs diese erst durch die Rückbeziehung auf das einfache Continuum der Innervationsempfindungen entstehe. Die letzteren in ihrer bloſs intensiven Abstufung geben für die beiden Dimensionen der Localzeichen ein gleichförmiges Maſs ab und vermitteln so die Anschauung einer stetigen Mannigfaltigkeit, deren Dimensionen einander gleichartig sind" (27). Diese Mannigfaltigkeit ist nun der dreidimensionale Raum. Da aber durch die Bewegungsgesetze der Gliedmaſsen solche Lageänderungen bevorzugt sind, bei denen sich das Tastorgan geradlinig den Gegenständen entgegen oder an ihnen hinbewegt, so wird die Gerade zum bestimmenden Elemente des Tastraumes und dieser ein ebener Raum. Bei dem Gesichtsraum ist der Prozeſs ein ganz ähnlicher; nur treten hier an Stelle der Lokalzeichen des Tastsinns die Lokalzeichen der Netzhaut (welche Tast- und Muskelempfindungen und Lokalzeichen der Netzhaut im engeren Sinne umfassen)[1]). Die Verbindung zwischen peripherischen Sinnesempfindungen und centralen Innervationsempfindungen bezeichnet Wundt als eine psychische Synthese, weil sie die räumliche Ordnung der in sie eingehenden Empfindungen als ein neues Produkt zustande bringt[2]).

Das also ist die Hypothese Wundts, von der wir leider ganz das gleiche Urteil fällen müssen, wie von allen andern psychologischen Raumtheorien. Wenn wirklich, wie Wundt lehrt, die in die Verbindung eingehenden psychischen Elemente für sich genommen noch unräumlicher Natur sind, so ist nicht einzusehen, wieso der Akt ihrer Synthese imstande sein soll, plötzlich die Raumesanschauung als eine ganz neue Vorstellung zu erzeugen; die Analogie der chemischen Vorgänge, auf welche Wundt Bezug nimmt, kann nichts beweisen. Denn durch die Verbindung verschiedener Elemente wird ein neuer Stoff doch nur deshalb geschaffen, weil dadurch Eigenschaften zur Wirkung gelangen, die in den Elementen selbst schon

---

[1]) S. 164.
[2]) S. 28.

latent vorhanden waren. Die in die psychische Synthese eingehenden Empfindungen enthalten aber noch gar keine Hindeutung auf den Raum; wenn sie also vereinigt werden, so kann dadurch gar nichts anderes zustande kommen als ein Ganzes, welches wiederum unräumlicher Natur ist. Nun behauptet Wundt allerdings andererseits, dafs das zweidimensionale Continuum der Lokalzeichen die Möglichkeit enthalte, die Vorstellung der Fläche zu entwickeln. Worin aber diese Möglichkeit eigentlich bestehe, wird nicht klar; denn die zwei Dimensionen der Lokalzeichen, die Wundt im Auge hat, sind ja ganz etwas anderes als räumliche Dimensionen; der Ausdruck Dimensionen hat in dieser Anwendung einen blofs symbolischen Sinn, der aber freilich für Wundt dazu dienen mufs, es glaublich erscheinen zu lassen, dafs hier der Ursprung der Flächenvorstellung zu suchen sei. Ebensowenig kann das einfache Continuum der Innervationsempfindungen die Grundlage für die Entstehung der dritten Dimension bilden; denn wiederum sollen diese Empfindungen ja durchaus unräumlich sein. Dafs aber ihre Verbindung mit den Lokalzeichen ihnen eine Beziehung auf den Raum zu geben vermöchte, ist eine Behauptung, für die wir jeden Beweis vermissen. Wenn Wundt dies dennoch für möglich hält, so scheint mir auch hier die Erinnerung an die wirklichen räumlichen Verhältnisse eine unerlaubte Rolle zu spielen. Für die vollendete räumliche Anschauung nämlich breiten sich die äufseren Reize, welche die Tastempfindungen veranlassen, über die Oberfläche des Körpers aus; ebenso bildet die Netzhaut eine Fläche, die zur Aufnahme äufserer Reize bestimmt ist. Mit dem tastenden Organ andererseits vermögen wir Bewegungen in der Richtung der Tiefendimension auszuführen; also haben wir hier objektiv alle drei Dimensionen des Raumes vertreten. Dafs aber diese äufseren Verhältnisse nicht imstande sind, sich unmittelbar in den Empfindungen abzuspiegeln und dadurch die Vorstellung des Raumes zu erzeugen, haben wir im zweiten Abschnitt dieses Kapitels hinlänglich auseinandergesetzt. Wenn daher die von Wundt angenommene Synthese der Empfindungen

von Einfluſs sein soll auf die Entstehung der Raumanschauung, so ist das nur in dem Sinne möglich, daſs der Akt der Synthese die Gelegenheitsursache bildet, welche die Seele veranlaſst, die ihr anderweitig gegebene Raumesvorstellung zu entfalten. Das heiſst aber gar nichts anderes als die Apriorität des Raumes auch in der Bedeutung des Wortes anerkennen, in welcher Wundt ihre Geltung zu bestreiten sucht. Ohne diese Annahme gelangt Wundt so wenig wie irgend ein anderer Psycholog aus einem Komplex von unräumlichen Empfindungen heraus [1]).

Es hat keinen Zweck, noch andere psychologische Raumtheorien einer Kritik zu unterwerfen; unsere bisherigen Erörterungen werden zur Genüge gezeigt haben, daſs es ein Ding der Unmöglichkeit ist, die Raumvorstellung aus unräumlichen Empfindungen abzuleiten. Man glaube auch nicht, daſs einer zukünftigen Theorie je gelingen werde, was bis jetzt noch immer vergeblich versucht worden ist. Zwar werden sich auch in Zukunft die Bemühungen um eine Zurückführung der Raumanschauung auf Empfindungsprozesse noch öfter wiederholen; daſs aber dabei ein anderer als ein negativer Erfolg herauskommen sollte, ist sicherlich nicht anzunehmen. Alle derartigen Versuche sind um der prinzipiellen Schwierigkeiten willen, die ihnen entgegenstehen, von vornherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt; würden sie doch auch im günstigen Falle uns über die thatsächlichen Verhältnisse zwischen Empfindung und Raumanschauung keinen genügenden Aufschluſs geben können. Denn daſs für die fertige Anschauung der

---

[1]) Die Unrichtigkeit der psychologischen Raumtheorien ergiebt sich auch aus dem Umstande, daſs die von ihnen angenommenen Empfindungsprozesse in der Regel viel zu verwickelt, künstlich und teilweise sogar zu zweifelhaft sind, als daſs man in ihnen die Grundlage der Raumesanschauung suchen könnte; nur der Apriorismus steht mit der Thatsache in Einklang, daſs die Raumanschauung so einfach und klar ist, und so frühzeitig im Leben des Kindes (jedenfalls gleich mit der Geburt) hervortritt; der Empirismus dagegen widerspricht aller Erfahrung.

Raum auch da ist, wo keine Empfindungen sind, bleibt, wie wir sahen, zum mindesten ein recht dunkles Verhältnis, wenn der Raum doch nur das Resultat der Kombination von Empfindungen sein soll.

Man mufs sich also in der That damit begnügen, das Vermögen der Raumanschauung als ein ursprüngliches Besitztum der Seele hinzunehmen, welches nicht erst auf Grund elementarerer psychischer Prozesse erworben wird. Wenn man die Sache recht betrachtet, liegt aber auch gar kein triftiger Grund vor, welcher eine Ableitung der Raumesvorstellung als irgendwie notwendig oder auch nur besonders wünschenswert erscheinen liefse. Gar viele Dinge in der Natur müssen wir als ursprüngliche und nicht weiter zu erklärende Thatsachen anerkennen. So wird man sich wohl oder übel dazu verstehen müssen, eine Reihe verschiedener ursprünglicher Naturkräfte anzunehmen, deren Zurückführung auf irgend eine einzige Wirkungsform nicht möglich ist [1]). Und ganz ähnlich verhält es sich auch mit gewissen seelischen Eigentümlichkeiten. Niemandem fällt es ein, die Fähigkeit der Empfindung auf einen noch ursprünglicheren psychischen Prozefs zurückführen zu wollen; auch bemüht man sich nicht, etwa erst ein allgemeines Empfindungsvermögen anzunehmen, um dann daraus die Fähigkeit zu den qualitativ verschiedenen einzelnen Empfindungen hervorgehen zu lassen; vielmehr ist jedermann davon überzeugt, dafs die Empfindungsfähigkeiten der einzelnen Sinne ursprünglich nebeneinander bestehen. Licht und Farbe zu empfinden, ist ein ebenso ursprüngliches Vermögen, wie die Fähigkeit, Klänge und Töne, Düfte und andere Sinnesqualitäten wahrzunehmen. Das Empfindungsvermögen ist also unabhängig von jeder Erfahrung, a priori gegeben. Verlangt man aber von dem Vorhandensein des Empfindungsvermögens keine weitere Erklärung, so besteht auch nicht die geringste Notwendigkeit, die Raumanschauung als eine allmählich erworbene Fähigkeit anzusehen.

---

[1]) Vgl. hierzu meine Schrift „Mechanismus und Teleologie“ Kap. 5 und 6.

Vielmehr sind wir durch die von uns hinlänglich besprochenen Thatsachen schlechterdings gezwungen, die Apriorität der Raumesanschauung in jedem Sinne zuzugeben.

Wer sich aber vor dem Ausdrucke „Apriorität“ entsetzt, der bedenke, daſs aus folgenden Gründen die Annahme irgend eines Apriori ganz unvermeidlich ist. Ohne Zweifel bezeichnet das Wort „Erfahrung“ eine Summe von Thatsachen und Vorgängen, die nur im Inneren eines wahrnehmenden und erkennenden Subjekts, nur in der Seele stattfinden können. Auſserhalb eines Bewuſstseins kann es zwar eine Welt der Dinge, aber nimmermehr eine Erfahrung geben. Damit also Erfahrung zustande komme, muſs notwendigerweise ein erkennendes Subjekt vorhanden sein, welches nicht erst aus der Erfahrung entstehen kann. Das Bewuſstsein ist demnach im Verhältnis zur Erfahrung stets a priori gegeben. Diese Wahrheit wird auch nicht durch die Thatsache widerlegt, daſs das Bewuſstsein einmal zeitlich entstanden ist und bei jedem Individuum stets wieder zeitlich entsteht; denn zeitliche Entstehung überhaupt ist nicht identisch mit einer Entstehung aus der Erfahrung. Was sich zeitlich entwickelt, sind gewisse objektive Bedingungen, auf denen die Möglichkeit des Bewuſstseins beruht. Sobald diese Bedingungen vollständig gegeben sind, tritt das Bewuſstsein hervor, und nunmehr erst kann so etwas wie Erfahrung entstehen. Trotz seiner zeitlichen Entstehung oder vielmehr der zeitlichen Entwickelung seiner objektiven Bedingungen unterliegt die Apriorität des Bewuſstseins daher nicht dem geringsten Zweifel.

So gut nun aber irgend ein sonstiges Ding in der Welt bestimmte Eigenschaften hat, durch welche es sich von anderen Dingen unterscheidet und als ein besonderes Ding charakterisiert, so gut wird auch das Bewuſstsein, die Seele von allem Anfang an gewisse Eigentümlichkeiten besitzen, die nicht erst im Verkehr mit anderen Dingen erworben worden sind. Wäre dem anders, so würde die Seele überhaupt nur ein Nichts sein. Wie aber ein jedes Ding im Verkehr mit den übrigen durch die ihm ursprünglich zukommenden Eigenschaften seine Wir-

kungen ausübt, so reagiert natürlich auch die Seele auf äufsere Einwirkungen vermittelst derjenigen Vermögen, die von Anfang an zu ihrem Wesen gehören. Alle diese Vermögen erst aus der Erfahrung entspringen lassen zu wollen, würde gar nichts anderes heifsen als das Dasein der Seele selbst und damit die Möglichkeit aller Erfahrung aufheben. Es ist deshalb durchaus nicht wunderbar, sondern nur die Bestätigung einer natürlicherweise zu machenden Annahme, wenn wir in der Seele, zu deren Wesen es in erster Linie gehört, Vorstellungen zu bilden, gewisse ursprüngliche und nicht weiter abzuleitende Vermögen antreffen, die dem Zwecke der Vorstellungsbildung dienen. Dafs die Fähigkeit zur Erzeugung einer ganzen Reihe von Empfindungen ein solches apriorisches Vermögen ist, findet niemand auffällig; dann hat man aber auch nicht das mindeste Recht, die Apriorität der Raumesanschauung zu leugnen, für die sich so zwingende Gründe anführen lassen. So sieht man denn, dafs die Richtigkeit der Annahme der Apriorität des Raumes sogar a priori einigermafsen wahrscheinlich gemacht werden kann.

Eine Möglichkeit giebt es nun dennoch, um eine Ableitung der Raumesanschauung wenigstens zu versuchen; diese Ableitung aber steht den bisher besprochenen psychologischen Raumtheorien gänzlich fern und befindet sich mit der Behauptung der Apriorität des Raumes nicht in Widerspruch. Teleologisch nämlich läfst sich die Entstehung der Raumesvorstellung durch die Annahme erklären, dafs die räumliche Anschauung den Zweck hat, dem Individuum eine möglichst klare Vorstellung einer von ihm selbst verschiedenen Welt der Dinge zu verschaffen [1]). Dabei kann man sich den Hergang der ersten Entstehung der Raumanschauung noch in doppelter

---

[1]) Dafs freilich unsere subjektive Raumanschauung den Zweck habe, ein Abbild der wirklichen Verhältnisse einer transscendenten räumlichen Welt zu liefern, stelle ich ganz und gar in Abrede; man sehe das folgende Kapitel. Trotzdem bleibt unsere Raumanschauung aber immer noch im höchsten Grade zweckmäfsig.

Weise denken. Entweder faſst man die Raumesvorstellung als ein Geschenk auf, welches eine teleologisch wirkende Natur gewissen Wesen ohne deren Zuthun zu dem angedeuteten Zwecke auf ihren Lebensweg mitgegeben hat; oder man stellt sich die Sache so vor, daſs die Individuen anfänglich selbst den Raum zu dem gleichen Zwecke aus sich erzeugt haben. Sicher ist die Annahme nicht ausgeschlossen, daſs es einmal eine Periode des bewuſsten Lebens gegeben hat, in welcher alle Vorstellungen der einzelnen Wesen auf rein intensive und qualitative Empfindungen beschränkt waren [1]). Trotzdem werden die betreffenden Wesen die Ursache ihrer Empfindungen nicht in sich selbst gesucht haben. Nun kann man sich weiter denken, daſs ein Zustand, wie er sich als Folge aus den angedeuteten Verhältnissen entwickeln muſste, für die einzelnen Individuen gleichsam etwas Unbehagliches, etwas Widersprechendes hatte. Denn man wird zugeben, daſs das Dasein von Empfindungen in der Seele, deren Ursache letztere doch nicht selbst ist, von ihr als eine Art Widerspruch empfunden werden kann. Um sich nun von diesem Widerspruche zu befreien, um die Last der störenden Empfindungen los zu werden, erzeugt die Seele aus sich den Raum, in dem sie dann die Empfindungen als Eigenschaften der Dinge objektiviert. Natürlich würde dieser Vorgang nicht so aufzufassen sein, als ob die Seele auf dem Wege der bewuſsten Reflexion zu der Überzeugung gelangte, daſs sie durch die Hervorbringung des Raumes imstande sei, ihre Empfindungen in objektive Anschauungen zu verwandeln; denn von dem Raume weiſs sie ja noch nichts, bis sie ihn nicht wirklich hervorgebracht hat. Aber wohl kann das Bedürfnis einer Befreiung von der Masse der Empfindungen zu einem ursächlichen Moment werden, welches die Entstehung der Raumanschauung zur Folge hat. Ist diese dann irgend wann und wo einmal geschehen, so steht

[1]) Zu diesen Empfindungen können dann aber noch nicht die Empfindungen von Licht und Farbe gehört haben, die ohne den Raum nicht denkbar sind.

der weiteren Annahme keine Schwierigkeit im Wege, daſs die Raumanschauung durch Vererbung auf die Nachkommen übertragen wird. Andererseits könnte man sich auch denken, daſs sich der gleiche Vorgang bei jedem Individuum von neuem wiederholt; doch ist uns das wenigstens in Bezug auf den Gesichtsraum aus oben bereits entwickelten Gründen (S. 118 ff.) nicht wahrscheinlich [1]). Überhaupt soll, was wir hier als zweite Möglichkeit einer teleologischen Raumerklärung vortragen, nichts mehr als eine bloſse Hypothese sein, die wir niemandem aufdrängen wollen. Daſs aber bei der Entstehung der Raumanschauung in einer oder der andern Weise ein teleologisches Moment im Spiele ist, glaube ich, zumal in Anbetracht der sonstigen Zweckveranstaltungen, die der Sinneswahrnehmung dienen, als sicher annehmen zu dürfen. Ist es doch, wenn man die Sache richtig überlegt, eine höchst wunderbare und staunenswürdige Einrichtung, daſs Tiere und Menschen gleichmäſsig mit der Raumanschauung ausgestattet sind, ohne daſs dieselbe aus dem objektiven Vorhandensein eines Raumes, wie der naive Realismus glaubt, erklärt werden könnte. Will man jedoch auch die teleologische Ableitung der Raumesvorstellung nicht zugeben, dann muſs man sich eben bei dem Vorhandensein der Raumanschauung als einer nicht weiter zu erklärenden Thatsache beruhigen. Auf alle Fälle aber steht die Apriorität des Raumes nunmehr in jedem Sinne für uns fest und gilt uns als eine zur Genüge bewiesene, nicht länger zu bezweifelnde Wahrheit.

V. Die Lokalisation der Empfindungen.

Mit der Annahme der Apriorität des Raumes sind nun aber noch keineswegs alle Rätsel gelöst, welche die vollendete Raumanschauung darbietet; ganz im allgemeinen ist nur erklärt, wieso wir imstande sind, überhaupt gewisse Em-

[1]) Man müſste dann wenigstens eine primäre Gesichtsempfindung annehmen, die noch nicht Empfindung von Licht und Farbe ist.

pfindungen auf den Raum zu beziehen. Es bleibt jedoch noch die Frage übrig, welches die Bedingungen sind, auf denen die Lokalisation der Empfindungen beruht, und davon wieder hängt die Entscheidung über die andere Frage ab, ob die Fähigkeit der richtigen Lokalisation von allem Anfang an vorhanden, oder ein allmählich erworbenes Vermögen ist. In der Apriorität des Raumes liegt jedenfalls kein Grund, um den Einfluſs der Erfahrung auf die Entwickelung der speziellen Raumesanschauungen zu leugnen. Dies wird ziemlich oft verkannt; ganz fälschlich nimmt man häufig an, daſs eine allmähliche Entwickelung der speziellen Raumanschauungen geeignet sei, die Aprioritätslehre zu widerlegen. Aber nichts ist weniger der Fall; die Frage nach dem Ursprung der Raumesvorstellung überhaupt muſs genau und scharf von der Frage nach dem Zustandekommen der richtigen Lokalisation der Empfindungen unterschieden werden. Die letztere kann unbeschadet der Apriorität des Raumes wesentlich im Sinne des Empirismus gelöst werden. Deshalb können wir auch den von physiologischer Seite gemachten Gegensatz zwischen Empirismus und Nativismus keineswegs für eine besonders glückliche Unterscheidung und jedenfalls nicht für eine vollständige Disjunktion aller möglichen Theorien halten. Denn wenn jemand den empirischen Ursprung der Raumvorstellung bestreitet, so ist er deswegen noch lange kein Anhänger des Nativismus in demjenigen Sinne, in welchem man das Wort gewöhnlich zu gebrauchen pflegt.

Der Grund aber, aus dem die Frage nach der Lokalisation der Empfindungen von der nach dem Ursprung der Raumesvorstellung überhaupt getrennt werden muſs, ist sehr leicht einzusehen. Weil ich das Vermögen habe, gewisse Empfindungen auſser mir wahrzunehmen, habe ich noch nicht die Fähigkeit, sie auch genau an dem Orte wahrzunehmen, der ihnen im richtigen Zusammenhang der Erfahrung zukommt; um das letztere leisten zu können, muſs ich noch anderweitige Bedingungen erfüllen, die einen Gegenstand weiterer Untersuchungen bilden. Das naive Bewuſstsein des philosophisch

ungebildeten Menschen ist freilich wiederum davon überzeugt, daſs die Dinge deshalb an bestimmten Orten wahrgenommen werden, weil sie sich an denselben befinden. Davon kann jedoch jetzt keine Rede mehr sein. Wenn die räumlichen Eigenschaften der Dinge nie unmittelbar in unsere Vorstellung hinüber zu wandern vermögen, so kann auch die Lage eines Gegenstandes nie Objekt einer unmittelbaren Wahrnehmung werden. Die Dinge liegen für uns immer nur an den Stellen des Raumes, wo wir gewisse Empfindungskomplexe lokalisieren. Freilich ist die Thätigkeit der Lokalisation gerade so gut wie die Wahrnehmung von Gegenständen überhaupt auch von objektiven Faktoren, von der Einwirkung der Dinge auf unser Vorstellungsvermögen abhängig. Aber diese Wirkung kann nicht in der Weise geschehen, daſs uns die Lage der Dinge selbst oder wenigstens die Richtung der von ihnen ausgehenden Reize unmittelbar zum Bewuſstsein käme. Da die Seele von äuſseren Dingen und äuſseren Vorgängen keine direkte Erfahrung hat, so müssen es andere Umstände sein, durch welche sie zur bestimmten Lokalisation ihrer Empfindungen veranlaſst wird. Irgend welche Anhaltspunkte aber sind unbedingt erforderlich. Denn die Empfindung als solche wird dadurch nicht geändert, daſs wir sie das eine Mal an diesem, das andere Mal an jenem Orte des Raumes lokalisieren. Ein blauer Gegenstand behält seine Farbe, ob ich ihn links oder rechts, oben oder unten sehe; ebenso kann ganz der gleiche Reizungsprozeſs von den verschiedensten Stellen im Raume ausgehen, ohne dadurch eine wesentliche Änderung zu erfahren.

Soll nun dennoch der äuſsere Reiz ein Merkmal enthalten, durch welches die Seele zu einer bestimmten Lokalisation der entsprechenden Empfindung veranlaſst wird, so kann dasselbe nur in einem Nebeneindruck gesucht werden, der von der Eintrittsstelle des Reizes in den Körper herrührt. Genau die gleiche äuſsere Wirkung wird demnach eine verschiedene Form annehmen oder sich mit verschiedenen Nebeneindrücken verbinden, je nach den verschiedenen Stellen des Körpers, auf

die sie ausgeübt wird. Indem nun diese Nebeneindrücke ebensogut wie der die Empfindung als solche erzeugende Haupteindruck eine Wirkung auf die Seele hervorbringen, gewinnt dieselbe einen Anhaltepunkt für die Lokalisation der Empfindungen. Deshalb hat Lotze, der Urheber der hier in ihren Grundzügen wiedergegebenen Theorie, jene Nebeneindrücke, oder vielmehr die Gefühle, welche die Seele von ihnen empfängt, Lokalzeichen genannt.

Es kann nun hier nicht unsere Aufgabe sein, die Frage nach der Lokalisation der Empfindungen eingehender zu erörtern; nur darauf kommt es uns an, einige wichtigere Probleme kurz zu besprechen. Die Lotze'sche Lokalzeichentheorie selbst ist es, welche dabei zunächst unser Interesse in Anspruch nimmt[1]). Indem wir uns anschicken, einige Bedenken gegen dieselbe zu äufsern, die wir nicht zu überwinden vermögen, heben wir auch unsererseits noch ausdrücklich hervor, was Lotze selbst schon hinlänglich betont hat, dafs die Lokalzeichen für sich nimmermehr imstande sind, die Raumanschauung selbständig hervorzubringen; die Lokalzeichen nützen nur dann etwas, wenn die Raumvorstellung anderweitig bereits gegeben ist, und können nie mehr leisten, als dafs sie dem Bewufstsein die Richtung andeuten, nach welcher die Empfindung in den bereits vorhandenen Raum zu verlegen ist. Wer sie zur Erklärung der Raumanschauung überhaupt verwenden will, verfällt in den Fehler der psychologischen Raumtheorien, aus unräumlichen Elementen ein räumliches Ganze ableiten zu wollen.

Sobald dagegen die Apriorität des Raumes zugestanden wird, gewinnen die Lokalzeichen eine sachliche Bedeutung. Wie weit sich dieselbe erstreckt, bleibt freilich auch so noch in mancher Hinsicht Gegenstand der Frage. Die Grundgedanken der Lotze'schen Theorie, wie wir sie eben geschildert

[1]) Lotze hat seine Theorie zu wiederholten Malen entwickelt; hier sei nur auf die Darstellung in der Medic. Psychol. (2. Buch, 4. Kap., speziell § 28, 30, 32) und in der Metaphysik (3. Buch, 4. Kap.) verwiesen.

haben, dürften allerdings kaum einem Zweifel unterliegen; aber in Beziehung auf die spezielle Ausführung bleiben doch noch ungelöste Schwierigkeiten zurück. Betrachten wir zunächst die Ausbildung, welche Lotze seiner allgemeinen Theorie in Rücksicht auf die Gesichtswahrnehmungen gegeben hat, so bestehen die Lokalzeichen des Gesichtssinnes bekanntlich in einem System von Bewegungen des Auges oder vielmehr in dem System der diesen Bewegungen entsprechenden Gefühle. Das Auge hat nämlich infolge seiner natürlichen Einrichtung und rein reflektorisch das Bestreben, jedem auf die Netzhaut geschehenden Eindruck die Stelle des deutlichsten Sehens, den sogenannten gelben Fleck, unterzuschieben. Um das zu können, mufs es eine bestimmte Bewegung ausführen, die für jeden Netzhautpunkt verschieden ist. Kommt z. B. ein Lichtstrahl von rechts, so ist eine Bewegung nach dieser Seite hin nötig, um den Lichtstrahl auf die Stelle des deutlichsten Sehens fallen zu lassen, und so fort. Von diesen Bewegungen des Auges empfängt die Seele bestimmte Gefühle, die ein System von abgestuften und vergleichbaren Empfindungen bilden; mit den Gefühlen allein hat es unser Bewufstsein direkt zu thun, und an ihnen besitzt es unmittelbar die Lokalzeichen, nach denen es den Ort der Empfindung in dem Raume bestimmt. Letzteres geschieht nun einfach folgendermafsen: Gerade vor uns, d. h. in der jeweiligen Richtung unseres Blickes, liegen diejenigen Gegenstände, welche die von ihnen ausgehenden Lichtstrahlen nach der Stelle des deutlichsten Sehens senden; nach rechts oder links aber werden die Empfindungen dann verlegt, wenn das Auge sich nach rechts oder links drehen mufs, um die ankommenden Strahlen auf die Stelle des deutlichsten Sehens zu bringen; je gröfser diese Drehungen sind, um so mehr liegt das Objekt nach der Seite. Die Lokalisation der Empfindung in der Richtung nach oben und unten vollzieht sich natürlich in der entsprechenden Weise. So gelingt es denn der Seele allmählich, die Gegenstände nach der Höhen- und Breitendimension in der richtigen Anordnung wahrzunehmen.

Bei dieser Theorie bleibt nach unserer Meinung als ein noch unerklärter Rest etwa folgendes zurück. Geben wir Lotze zu, dafs das Auge in der That das Bestreben hat, den ankommenden Lichtreizen die Stelle des deutlichsten Sehens unterzuschieben, und dafs durch die so entstehenden Bewegungen in der Seele eine Reihe von Gefühlen hervorgerufen werden, die auf die Lokalisation der Empfindungen einen bestimmenden Einflufs ausüben, so begreifen wir deshalb noch immer nicht, woher der Seele die Fähigkeit kommt, ihre Lokalzeichen richtig räumlich zu interpretieren. Da ja die Gefühle selbst unräumlicher Natur sind, so ist es keineswegs selbstverständlich, dafs sie auf Bewegungen von bestimmter Gröfse und Richtung gedeutet werden. So lange das aber noch nicht geschieht, sieht man nicht ein, wieso die Bewegungsgefühle die Seele zur richtigen Lokalisation ihrer Empfindungen zu veranlassen imstande sind. Ist freilich einmal die richtige Kenntnis der räumlichen Beschaffenheit des Sinnesorganes gewonnen, so werden dessen Bewegungen natürlich auch als Bewegungen aufgefafst; dann unterliegt es auch kaum einem Zweifel, dafs die richtig verstandenen Bewegungen als Mittel zur Lokalisation dienen können. Wie aber die richtige Auffassung der räumlichen Verhältnisse des eigenen Organs zustande kommt, wird so nicht erklärt; auch zu diesem Zweck müssen doch schon gewisse Empfindungen richtig lokalisiert werden, und darüber giebt uns Lotzes Theorie keinen genügenden Aufschlufs; wenigstens vermissen wir in seinen Ausführungen eine bestimmte Erörterung dieses Punktes.

Die eben hervorgehobene Schwierigkeit läfst sich freilich durch eine andere Annahme über die ersten Vorgänge bei der Lokalisation vermeiden; dafür treten dann aber neue Bedenken hervor. Man braucht nämlich nicht notwendig vorauszusetzen, dafs die Möglichkeit der Lokalisation von einer vorhergehenden Kenntnis der räumlichen Verhältnisse des Sinnesorganes durchaus abhängig und ohne sie nicht denkbar ist. Man kann sich auch vorstellen, dafs etwa diejenigen Empfindungen von vornherein richtig lokalisiert werden, welche ihren Ursprung den

auf die Stelle des deutlichsten Sehens treffenden Reizen verdanken[1]); hätte die Seele die Fähigkeit hierzu von allem Anfang an und ohne vorausgehende Erfahrungen, so würde sie der richtigen Auffassung der Bewegungsverhältnisse des Auges nicht in der Weise wie früher bedürfen, um ihre Empfindungen einigermafsen richtig zu gruppieren. Ohne weiteres würde ein Teil ihrer Empfindungen in der richtigen Lage, d. h. gerade vor dem Auge erscheinen; dieser Teil wäre dann geeignet, für alle weiteren Lokalisationen einen festen Anhaltepunkt und gleichsam einen Mafsstab zu bilden, mit dessen Hülfe auch die übrigen Empfindungen in die richtige Lage gebracht würden. Letzteres könnte allerdings wiederum nicht geschehen, ohne dafs die Bewegungen des Auges richtig aufgefafst würden; nur für die Empfindungen des gelben Flecks wäre eine richtige Beurteilung der Augenbewegungen nicht nötig. Macht man aber keine der beiden Annahmen, durch welche sich nach unserer Meinung die Lücke in Lotzes Theorie ergänzen läfst, oder schiebt man nicht wenigstens irgend eine ähnliche Voraussetzung noch ein, so bleiben die Lokalzeichen unwirksam. Denn wenn weder die Kenntnis des Organs und seiner Bewegungen, noch das Vermögen vorhanden ist, wenigstens einen Teil der Empfindungen ohne besondere Erfahrung richtig zu lokalisieren, so giebt es keine Möglichkeit, die Lokalzeichen zu dem Zwecke zu benutzen, dem sie doch dienen sollen. Was z. B. vermag eine Bewegung des Auges von links nach rechts für die Lokalisation zu helfen, so lange sie in der Seele nur ein unräumliches Gefühl erweckt? Wie soll man sich ferner den Vorgang der objektiv zutreffenden Anordnung der Empfindungen denken, wenn anfangs keine einzige Lokalisation unzweideutig bestimmt ist? Als rein intensive und innere Seelenzustände lassen sich

---

[1]) Vielleicht entspricht diese Annahme den eigenen Anschauungen Lotzes; es bleibt dann aber immer ein Mangel, dafs er sich über die von uns hervorgehobene Schwierigkeit nicht weiter geäufsert hat.

ja die Gesichtsempfindungen nach unserer Meinung auch in ihrer ursprünglichsten Gestalt nicht auffassen; vielmehr werden dieselben gleich von vornherein nach aufsen verlegt, wie wir, allerdings im Gegensatz zu Lotze, mit Bestimmtheit annehmen. Wenn nun die richtige Lokalisation erst erlernt werden soll, so müfste man von unserem Standpunkte aus sich die Sache so denken, dafs die Lokalisation anfangs noch unbestimmt und mehr oder weniger falsch ist. Dann aber bleibt es schwierig, sich eine Vorstellung von denjenigen Prozessen zu bilden, durch welche allmählich die richtige Lokalisation zustande gebracht wird. Denn wenn auch die Bewegungen des Auges richtig aufgefafst werden, so folgt doch hieraus noch nicht, dafs die Empfindungen die ihnen zukommende Stelle im Raume erhalten, sobald man die Lokalisation ganz von der Erfahrung abhängig machen will. Nehmen wir z. B. an, die Empfindungen, welche den von rechts kommenden Reizen entsprechen, könnten anfangs ebensogut auch nach links wie nach rechts verlegt werden, so fragt es sich für mich, ob wirklich der Antrieb vorhanden sein könnte, das Auge trotzdem nach rechts zu drehen. Wenn die ganze Bewegung rein reflektorisch ist, so würde das allerdings wohl der Fall sein. Und dennoch liefse sich auch die Möglichkeit denken, dafs der von dem Reflexmechanismus ausgehende Bewegungsantrieb aufgehoben und überwunden würde durch das Auftreten der Empfindung im linken Teile des Gesichtsfeldes. Denn um es kurz zu sagen, so kann ich den Zweifel nicht ganz unterdrücken, ob in der Lotze'schen Hypothese nicht doch vielleicht, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, eine Verwechselung von Ursache und Wirkung vorliegt. Versetzen wir die Empfindung deshalb nach einer bestimmten Stelle des Raumes, weil wir einem Reflexmechanismus zufolge bei dem Eintritt des Reizes das Auge nach dieser Richtung bewegen müssen, oder bewegen wir nicht vielmehr das Auge deshalb nach einer bestimmten Richtung, weil uns der Gegenstand bereits in derselben erscheint? — das ist die Frage, welche mir nicht ganz zweifellos zu Gunsten der ersteren Annahme entschieden zu sein dünkt.

Wenn ich wenigstens mich selbst beobachte, so kommt es mir ganz so vor, als bewegte ich das Auge erst dann nach einer bestimmten Richtung, wenn ich einen Gegenstand genauer sehen will, den ich schon vorher in dieser Richtung wahrgenommen habe.

Damit soll nun freilich nicht behauptet sein, dafs in dieser Erfahrung ein entscheidender Grund gegen Lotzes Theorie läge. Denn denken wir an die Erscheinungen bei Parese der Augenmuskeln, so bieten sich uns andere Erfahrungen dar, die direkt für Lotzes Hypothese zu sprechen scheinen; wenn z. B infolge teilweiser Muskellähmung die Aufsenbewegung des Auges erschwert und nur mit gröfserer Kraftanstrengung möglich ist als gewöhnlich, so pflegen wir uns über die Lage des Gegenstandes zu täuschen, dem wir mit Hülfe einer Augenbewegung die Stelle des deutlichsten Sehens zukehren wollen; wir überschätzen seinen Seitenabstand, weil die gröfsere Anstrengung uns glauben macht, wir hätten einen gröfseren Teil des Sehfeldes durchmessen. Hier liegt demnach eine Thatsache vor, die zu der Theorie Lotzes sehr gut pafst, obwohl ihre Erklärung von anderem Standpunkte aus ebenfalls möglich sein würde. Es soll also nur ein Zweifel sein, den wir mit der obigen Frage gegen Lotze aussprechen wollen; dieser Zweifel aber scheint uns durch die Ausführungen, die er giebt, allerdings nicht beseitigt zu sein. Das aber glaube ich jedenfalls mit Sicherheit behaupten zu dürfen, dafs man an irgend einer Stelle gezwungen ist, eine ursprüngliche und von der Erfahrung unabhängige Lokalisation der Empfindungen anzunehmen. Auch in Rücksicht auf die Tastempfindungen nämlich besteht die Schwierigkeit, dafs man nicht einsieht, wie die Lokalzeichen richtig gedeutet werden sollen, wenn alle Lokalisation erst durch die Erfahrung gelernt werden mufs. Ohne Zweifel hat Lotze darin recht, dafs wir die Tast- und Berührungsempfindungen je nach ihrer verschiedenen lokalen Färbung auf die verschiedenen Stellen des Körpers beziehen. Ein und derselbe Stofs erweckt zwei deutlich unterschiedene Empfindungen, wenn er einmal den Fufs und das andere Mal

die Hand trifft. Aber wenn wir bei entwickelter Raumanschauung imstande sind, den Berührungsempfindungen auf Grund qualitativer Verschiedenheiten ihre Plätze anzuweisen, so folgt daraus nicht, dafs die gesamte Fähigkeit der Lokalisation ein erst durch Erfahrung erworbenes Vermögen ist. Denn wiederum sind die Lokalzeichen als solche nur qualitative Gefühle, die für sich noch keine Hindeutung auf den Raum enthalten. Wenn also nicht in Rücksicht auf irgend einen Körperteil die Lokalisation der Empfindungen ursprünglich richtig vollzogen wird, so fehlt unseres Erachtens der Orientierungspunkt, nach welchem sich die Lokalisation im übrigen richten kann. Wieso soll mich denn ein bestimmtes Lokalzeichen veranlassen, die eine Empfindung auf diesen, die andere auf jenen Körperteil zu beziehen, wenn das Lokalzeichen noch ebenso unräumlich ist wie die Empfindung selbst? Hat dagegen die Seele das Vermögen, einen Teil ihrer Empfindungen unabhängig von der Erfahrung richtig zu lokalisieren, so ist ein fester Punkt gegeben, an den sich die Lokalisation der übrigen Empfindungen allmählich anschliefsen kann.

Man wird daher wohl im Gegensatze zu Lotze annehmen müssen, dafs die richtige Lokalisation wenigstens nicht in ganzem Umfange ein blofses Resultat der Erfahrung ist, weil man sonst ihren ersten Ursprung nicht begreift. Im Prinzip mufs sogar die Möglichkeit zugelassen werden, dafs die Erfahrung bei der Lokalisation überhaupt keine oder doch nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt; wenn auch nicht gerade sehr wahrscheinlich, so ist es doch durchaus denkbar, dafs die Natur in Rücksicht auf die Sinneswahrnehmung eine Art prästabilierter Harmonie geschaffen habe, die uns befähigt, die Empfindungen auch ohne besondere Erfahrungen auf ihre richtigen Stellen im Raume zu beziehen; Lokalzeichen würde es auch dann noch insofern geben, als die Lokalisation nach wie vor von der Eintrittsstelle des Reizes in den Körper abhängig zu denken ist; nur bedürften wir keiner besonderen Erfahrungen, um die Lokalzeichen richtig zu benutzen. Dieser prinzipiell

möglichen Annahme widerstreiten allerdings gewisse Thatsachen; dafs wenigstens die richtige Lokalisation der Tastempfindungen, soweit sie sich unabhängig von dem Gesichtssinn vollzieht, erst allmählich erlernt werden mufs, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen; aber alles vermag auch hier die Erfahrung nach unserer Überzeugung nicht zu leisten. Was hingegen die Gesichtswahrnehmungen betrifft, so kann, wie wir glauben, wenigstens so viel als feststehend betrachtet werden, dafs die Verlegung der Empfindungen nach vorn unabhängig von der Erfahrung geschieht. Zwar ist sich das Kind, welches zu sehen anfängt, dessen nicht bewufst, dafs seine Gesichtsempfindungen vor ihm liegen; die Thatsache aber läfst sich nicht leugnen, dafs in Wirklichkeit die Sache sich so verhält, auch wenn das Kind zwischen vorn und hinten noch nicht unterscheidet. Mufs man nun, wie ich meine, die Fähigkeit der Lokalisation der Gesichtsempfindungen nach vorn als ein von der Erfahrung unabhängiges Vermögen anerkennen, so liegt die Vermutung nahe, dafs vielleicht auch manche speziellere Leistung der Lokalisation nicht erst erlernt zu werden braucht. Doch wird es schwierig sein, den Anteil der Erfahrung bei der Lokalisation genau von demjenigen zu scheiden, was ursprüngliches Vermögen ist. Nur mit Hülfe von sehr eingehenden und sorgfältigen Beobachtungen kann man hoffen, auf diesem Gebiete zu zuverlässigen Resultaten zu gelangen. Uns kam es hier nur darauf an, die Gründe hervorzuheben, aus denen wir glauben, dafs die Lokalisation der Empfindungen nicht ihrem ganzen Umfange nach ein Werk der Erfahrung sein kann. Wir wollen deshalb Lotzes Lokalzeichentheorie durchaus nicht völlig verwerfen; so richtig dieselbe aber auch für den Fortgang der Lokalisation vielleicht sein mag, so können wir uns doch nicht davon überzeugen, dafs sie deren ersten Ursprung uns zu erklären vermag [1]).

[1]) Dafs es der Natur wenigstens nicht unmöglich ist, ihren Geschöpfen die Fähigkeit der richtigen Lokalisation der Empfindungen in einem mindestens sehr grofsen Umfang als ein aller Erfahrung vorausgehendes Vermögen zu verleihen, scheint mir mit kaum zu

Im übrigen liegt es aufserhalb der Grenzen unserer Aufgabe, die Entwickelung der speziellen Raumesanschauungen besonders zu untersuchen. Nur zwei viel erörterte Probleme der Gesichtswahrnehmung wollen wir noch kurz berühren. Das erste betrifft das Verhältnis der Lage des Netzhautbildes zu der Lage der entsprechenden Gegenstände im Raume. Da das Netzhautbild bekanntlich umgekehrt ist, so erhebt sich die Frage, wie es kommt, dafs wir die Gegenstände doch aufrecht sehen. Johannes Müller wollte das Problem durch die Annahme lösen, dafs wir überhaupt alles verkehrt sähen, eine Meinung, zu der durchaus kein Grund vorliegt, da sie auf der unmöglichen Voraussetzung beruht, die Netzhaut empfinde sich selbst. Andererseits suchen sich die Projektionstheorien damit zu helfen, dafs sie die Netzhauteindrücke in

---

bezweifelnder Sicherheit aus den Erfahrungen zu folgen, die uns das Verhalten mancher neugeborenen Tiere machen läfst; Lotze freilich will diese Erfahrungen nicht gelten lassen und die Sicherheit, mit der die Tiere auf einen in der Richtung ihres Blickes gelegenen Gegenstand losgehen, aus einem Reflexmechanismus erklären (Metaphysik, § 286). Diese Erklärung dürfte aber doch kaum zutreffen, und die in Rede stehende Thatsache vielmehr im Sinne des Aprioriismus zu deuten sein. Dann hätten wir hier also einen faktischen Beweis dafür, dafs jedenfalls keine prinzipielle Notwendigkeit zu der Annahme vorliegt, als ob das Vermögen der richtigen Lokalisation auf alle Fälle erst erlernt werden müsse. Doch läfst sich von dem Tiere nicht ohne weiteres auf den Menschen schliefsen. Vielmehr ist es gar nicht wunderbar, wenn die Fähigkeit der richtigen Sinneswahrnehmung bei dem neugeborenen Menschen weniger ausgebildet ist, als bei manchen Tieren. Denn da viele Tiere von Geburt ab darauf angewiesen sind, ihre Nahrung mehr oder weniger selbständig zu suchen, so würden sie ohne das Vermögen richtiger räumlicher Wahrnehmungen der Gefahr des Unterganges ausgesetzt sein. Der Mensch hingegen braucht dieses Vermögen offenbar nicht so notwendig. Es würde daher nur den sonstigen teleologischen Gewohnheiten der Natur entsprechen, wenn die ursprüngliche Organisation des Menschen in der in Frage stehenden Beziehung sich von derjenigen mancher Tiere unterschiede. Der Unterschied kann aber nicht so weit gehen, dafs der Mensch die Fähigkeit der richtigen Lokalisation ganz und gar erst erlernen müfste.

der Richtung der einfallenden Strahlen durch das wahrnehmende Subjekt wieder in den Raum hinaus verlegen lassen; auch diese Lösung müssen wir auf Grund unserer früheren Auseinandersetzungen (S. 145 ff.) ablehnen. Die richtige Antwort auf die vorliegende Frage ist vielmehr die, dafs das Problem überhaupt gar nicht in der Form existiert, in welcher man es so häufig zum Gegenstande der Untersuchung gemacht hat. Die Lage des Netzhautbildes ist für die wirkliche Vorstellung ganz gleichgültig; dasselbe bildet ja nicht einmal diejenige Gestalt des äufseren Reizungvorganges, auf welche die Seele unmittelbar mit der Empfindung reagiert; sie hat es vielmehr nur mit den Bewegungsprozessen zu thun, die im Gehirn vor sich gehen; aber auch auf diese antwortet sie, ohne irgend eine Kenntnis von ihnen zu besitzen. Deshalb mag das Netzhautbild liegen wie es will, so kann doch seine Lage als solche auf die Seele gar nie eine Wirkung ausüben; wenn es in unserem Auge eine andere Stellung hat, wie die äufseren Objekte, so ist das die einfache Folge der Einrichtung des Sinnesorganes, welche die umgekehrte Lage notwendig macht; bei einem anderen Baue des Auges könnte das Bild der Gegenstände ebensogut aufrecht stehen, ohne dafs deshalb ein zwingender Grund für die Seele vorhanden wäre, das äufsere Objekt nun ebenfalls in aufrechter Stellung wahrzunehmen.

Ähnlich lautet unsere Antwort auch auf das zweite Problem, welches wir hier noch kurz besprechen wollen, und welches die Frage betrifft, warum wir mit zwei Augen einfach sehen. Um es gleich aufrichtig zu sagen, was wir hierzu meinen, so ist nach unserem Dafürhalten der eigentliche Grund für das binokuläre Einfachsehen in der Einheit der Seele, unseres Bewufstseins zu suchen. Ob wir dagegen ein, zwei oder mehr Augen haben, ist für die wirkliche Wahrnehmung gerade so gleichgültig, wie es im vorigen Falle die Lage des Netzhautbildes war. Die Sinnesorgane bilden nie mehr als ein äufseres Hülfsmittel der Wahrnehmung, aus dessen Beschaffenheit kein Schlufs auf die wirkliche Vorstellung gemacht werden darf. Es ist deshalb durchaus nicht etwa als das

natürliche Verhältnis anzunehmen, daſs wir mit zwei Augen doppelt sehen und erst durch die Erfahrung uns von der Unrichtigkeit der Doppelbilder überzeugen müſsten. Vielmehr ist wegen der Einheit des Bewuſstseins auch das Einfachsehen der natürliche Vorgang. Wenn freilich nicht die Seele, sondern das Auge es wäre, welches sieht, dann würde die Sache anders liegen; aber „nur die Seele sieht, und nur die Seele hört; alles andere ist taub und blind“ [1]). Nun weiſs ich ja allerdings auch, daſs wir unter bestimmten Bedingungen doppelt sehen; deshalb ist es in der That eine Aufgabe der Theorie der Sinneswahrnehmung, nachzuforschen, unter welchen Bedingungen das Einfachsehen stattfindet; aber weder ist es notwendig, anzunehmen, daſs diese Bedingungen unter allen Umständen dieselben sind, noch darf man sich vorstellen, daſs das Einfachsehen auf alle Fälle erst erlernt werden müſste; im Gegenteil folgt aus der Thatsache, daſs wir unter verschiedenen Bedingungen einfach sehen können, natürlicher Weise der Schluſs, daſs die einfache Wahrnehmung das normale Verhältnis darstellt. Ich glaube auch nicht, daſs wir das Doppelauge etwa zu dem Zwecke erhalten hätten, um besser und schärfer, oder gar um stereoskopisch sehen zu können; vielmehr meine ich, daſs der Grund hierfür, wenigstens in erster Linie, in der ästhetischen Rücksicht der Natur auf die Symmetrie der äuſseren Gestalt zu suchen ist. Auſserdem darf man wohl auch zu der teleologischen Weisheit der Natur das Vertrauen haben, daſs sie uns von allem Anfang an mit der Fähigkeit ausgestattet hat, die Dinge einfach zu sehen; denn Doppelbilder erfüllen doch gar zu wenig den Zweck, der durch die Wahrnehmung überhaupt erreicht werden soll.

---

[1]) *Νοῦς ὁρᾷ, καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά.* Dieser alte Spruch kann geradezu als oberster Grundsatz für alle die Sinneswahrnehmung betreffenden Untersuchungen gelten; man sollte denselben stets vor Augen und im Herzen haben, dann würden eine Menge verkehrter Theorien vermieden werden.

Mit Übergehung aller anderen Fragen, die in Bezug auf die Raumesanschauung noch erhoben werden können, fassen wir jetzt nur noch einmal das Resultat zusammen, zu dem wir nunmehr gelangt sind. Es hat sich herausgestellt, dafs auch der naturwissenschaftliche Realismus, den wir im vorigen Kapitel besprochen haben, schlechterdings unhaltbar ist. Es giebt überhaupt keine Möglichkeit, an sich selbst existierende Dinge aufser uns wahrzunehmen, wie der naive und der naturwissenschaftliche Realismus gemeinsam glauben. Wenn wir trotzdem Gegenstände sehen und fühlen, die sich aufser uns befinden, so können diese Gegenstände nichts anderes als Erscheinungen sein, die nach ihren räumlichen Eigenschaften nur in unserer Vorstellung existieren. Denn der Raum, welcher sie umschliefst, mufs als Gegenstand unserer Wahrnehmung, wie sich mit aller denkbaren Sicherheit zeigen läfst, notwendig einen subjektiven Ursprung haben. Die Gröfsenverhältnisse und die räumliche Lage der einzelnen Dinge dagegen hängen nicht von der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, sondern von objektiven Faktoren ab, welche bewirken, dafs wir überhaupt Gegenstände und zwar solche von ganz bestimmten Eigenschaften vorstellen. Zwar haben wir für die letztere Behauptung noch keinen ausdrücklichen Beweis geführt; aber auch ohne einen solchen ist klar, dafs der Grund für die Vorstellung einzelner Gegenstände in dem allgemeinen Vermögen der Raumanschauung nicht liegen kann. Die Aufgabe späterer Untersuchungen wird es sein, die Existenz einer Welt der Dinge an sich zu beweisen, durch deren Einwirkung auf uns die Seele zur Erzeugung ihrer Vorstellung von äufseren Gegenständen veranlafst wird.

Wenn aber der empirische Raum nur als unsere subjektive Anschauungsform existieren kann, so erhebt sich naturgemäfs die weitere Frage, ob es auch noch aufser unserer Vorstellung einen Raum giebt oder nicht. Diese Frage bildet den Gegenstand der Untersuchungen des folgenden Kapitels; da sie von uns im Sinne des transscendentalen Idealismus, also mit einem „Nein“ beantwortet werden soll, so wird das nächste

Kapitel zugleich noch einen weiteren Beweis für die Apriorität des Raumes bringen, den wir zum Schlusse hier anführen. Wenn nämlich abgesehen von unserer Vorstellung überhaupt kein Raum existiert, so ergiebt sich hieraus die notwendige Folge, daſs der empirische Raum der Erfahrung einen subjektiven Ursprung haben muſs und auf keine Weise aus dem Objekte herstammen kann.

Sechstes Kapitel.

Die Idealität des Raumes.

Wie die Lehre von der Apriorität, so verdankt auch die Behauptung der Idealität, d. h. des ausschliefslich subjektiven Charakters des Raumes, ihren eigentlichen Ursprung der Kantischen Philosophie. Zwar sind Zweifel an der Realität des Raumes hier und da schon vor Kant aufgetaucht; da man aber noch nicht die richtige Einsicht in den Ursprung des äufseren Raumes besafs, so waren diese Zweifel nie imstande, den naiven Glauben an die Realität des Raumes erheblich zu erschüttern. Seit Kant aber hat sich die Sachlage bedeutend geändert; das ganze Problem trat infolge der Entdeckung der Apriorität des Raumes in ein neues Stadium, welches gegenüber allen früheren Lehren einen ungeheuren Fortschritt bedeutete. Trotzdem kann man nicht sagen, dafs die Lehre von der Idealität des Raumes viele Anhänger gefunden habe; wenn man die Entwickelung der Nachkantischen Philosophie überblickt, so trifft man nur einzelne Denker an, welche die Existenz eines Raumes aufser unserer Vorstellung mit Entschiedenheit in Abrede stellen. Unter den hervorragenderen Philosophen sind es eigentlich nur Fries, Schopenhauer und Lotze, welche sich mit voller Bestimmtheit zu der Idealität des Raumes bekennen. Von den übrigen Denkern glauben die einen, im Besitze genügender

Gründe zu sein, um direkt gegen Kant die Realität des Raumes behaupten zu können, die anderen halten die ganze Frage nach der metaphysischen Bedeutung des Raumes für ein Problem, dessen Lösung entweder überhaupt oder doch bei der gegenwärtigen Lage der Dinge nicht möglich ist.

Will man sich die Gründe für diese ungünstige Aufnahme der Kantischen Lehre klar machen, so dürfte man wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dafs es in erster Linie ihr Gegensatz zu allen natürlichen Anschauungen des Menschen gewesen ist, welcher dieselbe verhindert hat, in weiteren Kreisen Anklang zu finden. Doch kommen dafür auch noch andere Momente in Betracht. Einmal nämlich folgert Kant aus der Idealität von Raum und Zeit ohne weiteres die Unerkennbarkeit der Dinge an sich; indem man nun diesen Kantischen Schlufs als unanfechtbar hinnimmt, glaubt man auf alles metaphysische Erkennen verzichten zu müssen, wenn man Kant die Idealität von Raum und Zeit zugiebt; da aber der Drang nach einer Erkenntnis des Wesens der Dinge sich aus der menschlichen Brust nicht herausreifsen läfst, so verwirft man eine Lehre, welche diese Forderung zu stellen scheint. Aufserdem aber trägt auch die Argumentation Kants selbst einen Teil der Schuld an dem Mangel von Anerkennung, der seinem transscendentalen Idealismus zu teil geworden ist. Dem Wortlaut der transscendentalen Ästhetik zufolge scheint es leicht so, als ob Kant die Idealität des Raumes allein auf dessen Apriorität gegründet habe. Führt er doch da, wo er in der Kritik d. r. V. zuerst mit der Behauptung der ausschliefslichen Subjektivität des Raumes auftritt, als das einzige Argument den Satz an, dafs weder absolute, noch relative Bestimmungen vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden können (II, S. 36). Hiergegen hat man denn nichts Eiligeres zu thun, als auf die von Kant angeblich vergessene Möglichkeit hinzuweisen, dafs aufser unserem subjektiven Vorstellungsraum auch noch ein absolut realer, transscendenter Raum existieren könne; die Apriorität soll, wie man meint, für die Idealität ganz gleichgültig sein. Wie wenig

dieser Einwurf thatsächlich leisten kann, werden wir sehr bald sehen. Wenn ihm aber auch ein noch viel gröfseres Gewicht zukäme, als wir ihm zugestehen können, so würde doch deshalb Kants Lehre noch nicht erschüttert werden. Denn Kant stüzt sich zum Beweise seiner Behauptung keineswegs nur auf die Apriorität, sondern auch auf die thatsächliche Beschaffenheit des Raumes im übrigen, die ihm die Annahme seiner objektiven Realität unmöglich macht. Man mufs in der That die Kritik der reinen Vernunft von einem sehr einseitigen Standpunkte aus betrachten, man mufs vor allem mit der Entwickelung der Kantischen Philosophie nicht genügend vertraut sein, um behaupten zu können, Kant habe die Möglichkeit einer zugleich subjektiven und objektiven Existenz des Raumes ganz übersehen und seine Idealitätslehre allein auf den oben angeführten Satz gegründet. In Wahrheit liegt die Sache ganz anders. Die Frage nach dem Wesen des Raumes hat Kant von seiner frühen Jugend auf unausgesetzt beschäftigt. In seiner ersten Schrift bekundet er sich als Anhänger der Leibnizischen Auffassung, wonach der Raum das Posterius der Dinge und weiter nichts als das Ordnungssystem ist, welches dieselben durch ihre gegenseitigen Beziehungen erzeugen; später kehrt er zu der natürlichen Anschauungsweise zurück, welche den Raum als das Prius der Dinge, als das allumfassende Etwas betrachtet, in dem wir und die Gegenstände unseren bestimmten Ort haben. Aber auch diese Auffasung befriedigt ihn nicht, denn er findet im Begriffe des Raumes gewisse Schwierigkeiten, die er sich unter der Voraussetzung seiner objektiven Realität nicht aufzulösen vermag [1]). Da macht er die Entdeckung der Apriorität des Raumes; er erkennt den subjektiven Ursprung desselben; er sieht, dafs die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, sich von dem neugewonnenen Standpunkte aus in sehr einfacher Weise lösen, und nun schliefst er ganz richtig und konsequent, dafs der

[1]) Man vergleiche die Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ 1768.

Raum auch nur subjektiv ist und aufser unserer Vorstellung nicht noch einmal existiert. Hätte er dem Raume auch jetzt noch seine objektive Realität belassen wollen, so würde er nur in alle Schwierigkeiten zurückgesunken sein, die er in der realistischen Auffassung des Raumes gefunden hatte; dann wäre der Raum das unendliche und ewige Unding geblieben, welches, ohne selbst etwas Wirkliches zu sein, nur dazu da ist, um alles Wirkliche zu befassen (II, 47), jenes rätselhafte Wesen, das uns immer nur blofse Verhältnisvorstellungen liefert, aber nie über die Beschaffenheit der Dinge selbst etwas aussagt, die sich in ihm befinden (II, 716).

Man sieht also, dafs Kant die Vorstellung der objektiven Existenz des Raumes auch ohne Rücksicht auf die Apriorität für ungereimt hält[1]). Hätte er sich aber auch auf letztere allein berufen, um die Idealität zu beweisen, so würde sein Schlufs noch immer weit mehr berechtigt gewesen sein, als die Gegner anzunehmen pflegen. Denn in der That bildet die Apriorität einen, wenn auch allein nicht genügenden, so doch sehr wichtigen Beweisgrund für die Idealität des Raumes, den wir an erster Stelle erörtern wollen.

I. Erkenntnistheoretische Begründung der Idealität.

Es ist im vorhergehenden Kapitel eingehend gezeigt worden, inwiefern Apriorität und Subjektivität des empirischen äufseren Raumes Wechselbegriffe sind. Der uns bekannte Raum ist in allen seinen Teilen ein Gebilde von ausschliefslich subjektiver Realität, da ein an sich selbst existierender objek-

---

[1]) Wie wenig es in der That Kants Absicht war, die Idealität des Raumes allein auf die Apriorität zu begründen, ersieht man recht deutlich aus der Dissertation von 1770, wo er sich zum Beweise der ausschliefslichen Subjektivität des Raumes eigentlich nur auf die Schwierigkeiten bezieht, die im Begriffe eines objektiven Raumes liegen und von demselben unzertrennlich sind. (Vgl. daselbst § 15 D.) Das sollten doch die Gegner Kants nicht übersehen!

tiver Raum nie Gegenstand unserer Anschauung werden kann. Hierüber scheint bisweilen auch bei den Anhängern der Apriorität eine gewisse Unklarheit zu herrschen. Es macht öfters den Eindruck, als glaube man, der äufsere Raum könne a priori gegeben und doch zugleich auch objektiv real sein. Indem man den Schlufs von der Apriorität auf die Idealität bestreitet, will man dem äufseren Raume der Erfahrung eine Art objektiver Realität vindizieren, die doch durch die Annahme der Apriorität ganz unmöglich gemacht wird. Denn wenn man einmal den subjektiven Ursprung des Raumes zugiebt, so heifst das gar nichts anderes, als den äufseren Raum unserer Wahrnehmung in allen seinen Teilen für subjektiv erklären. Sollte es auch jenseits unserer Vorstellung einen transscendenten, absolut realen Raum geben, so könnte dieser doch der Natur der Sache nach nie Gegenstand der Anschauung für irgend ein Wesen werden. Auch so darf man das Verhältnis des Raumes der Wahrnehmung zu einem eventuellen absolut realen Raume nicht auffassen, als wäre der letztere imstande, gewissermafsen die Fortsetzung und die äufsere Umschliefsung des ersteren zu bilden. Da der Anschauungsraum nirgends eine Grenze hat, so kann es auch keinen Ort geben, wo er in einen transscendenten, im eigentlichen Sinne jenseits unserer Vorstellung gelegenen Raum überginge. Wenn sich Überweg in seiner Theorie über die äufsere Wahrnehmung das Verhältnis von subjektivem und objektivem Raume in dieser Weise gedacht hat[1]), so leuchtet die Unmöglichkeit einer solchen Vorstellung auf Grund unserer früheren Auseinandersetzungen ohne weiteres ein.

Man mufs sich ferner aber auch darüber vollkommen klar sein, dafs die Annahme der Apriorität des Raumes die naive Anschauung völlig zerstört, als nähmen wir die Dinge deshalb in räumlichen Verhältnissen wahr, weil sie an sich selbst räumlich wären. Wie im vorigen Kapitel gezeigt worden

---

[1]) Zeitschrift für rationelle Medicin, 5. Bd., S. 268ff. Logik § 44, 2. Aufl., S. 78.

ist, liegt der einzige Grund für unsere Vorstellung einer räumlichen Welt vielmehr in dem Umstande, dafs wir mit der subjektiven Raumesanschauung ausgestattet sind. Folglich können wir auch aus der Räumlichkeit unserer Erfahrungswelt durchaus nicht auf die Räumlichkeit der Welt jenseits unserer Vorstellung schliefsen. Zu einem solchen Schlufs dürfen wir uns nur durch anderweitige Gründe auffordern lassen, welche anzugeben Sache derjenigen ist, die die absolute Realität des Raumes verteidigen. Die blofse Thatsache aber, dafs uns in der Erfahrung eine räumliche Welt gegeben ist, entscheidet über die Beschaffenheit der absolut realen Welt ganz und gar nichts; mag diese räumlich oder unräumlich sein, so kommt doch die Räumlichkeit unserer Erfahrungswelt nur von der spezifischen Natur unseres Vorstellungsvermögens her.

Nachdem wir diese Punkte noch einmal in Erinnerung gebracht haben, wird es nicht schwierig sein, die Ansprüche zurückzuweisen, welche man auf Grund des bereits angeführten Einwandes gegen den Kantischen Schlufs von der Apriorität auf die Idealität des Raumes zu Gunsten des Realismus erhebt. Gewifs ist zuzugeben, dafs die Apriorität des Raumes allein genommen noch keinen genügenden Beweis für die Idealität bildet; aber ebenso sicher ist es, dafs dieser Umstand gar keine Stütze für die realistischen Anschauungen liefert. Gerade das aber glaubt man so häufig, wenn man den Kantischen Schlufs bestreitet; man begnügt sich keineswegs damit, nur den Schlufs als solchen anzufechten, sondern giebt sich der Vorstellung hin, als enthalte der aufgeworfene Zweifel einen positiven Grund für die Richtigkeit des Realismus. Daran aber ist nicht im entferntesten zu denken. Man gelangt auf diesem Wege höchstens bis zur Konstatierung der Thatsache, dafs ohne weitere Gründe über die Frage nach der Realität oder Idealität des Raumes nicht entschieden werden kann. Und nun liegt die Sache folgendermafsen. Nachdem einmal die Subjektivität des empirischen Raumes erkenntnistheoretisch dargethan worden ist, hat gar nicht der Idealismus, sondern vielmehr der Realismus die Aufgabe, die

Richtigkeit seiner Auffassung vom Wesen des Raumes nachzuweisen. Denn der Realismus ist ja in seiner ursprünglichen Form völlig widerlegt worden; der äufsere Raum, den der Mensch natürlicher Weise für absolut real hält, hat die ihm vom naiven Realismus zugeschriebene Bedeutung ganz und gar verloren. Von einem andern Raume als dem in der Erfahrung gegebenen wissen wir aber zunächst durchaus nichts. Deshalb hat denn der Anhänger des Idealismus das volle Recht, bis zum Beweise des Gegenteils die ausschliefsliche Subjektivität des Raumes zu vertreten. Der Anhänger des Realismus hingegen kann für seine Anschauung das gleiche Recht nicht in Anspruch nehmen. Er darf dem Idealisten immer nur den Zweifel, aber nicht die positive Behauptung der Existenz eines absolut realen Raumes entgegenstellen, so lange er nicht imstande ist, ganz bestimmte Gründe für seine Anschauung beizubringen.

Der gegen Kant erhobene Einwand führt also keineswegs zu dem realistischen Ziele, welches man mit seiner Hülfe so gern erreichen möchte; im Gegenteil befindet sich der Idealismus auch nach diesem Einwurfe entschieden im Vorteile. Seine günstige Stellung wird aber noch bedeutend verstärkt durch allgemeine erkenntnistheoretische Betrachtungen und gewisse Analogien, die die Subjektivität anderer Elemente unserer Vorstellungen darbietet.

Es ist eine zwar sehr natürliche, aber nichtsdestoweniger ganz falsche Ansicht vom Wesen der Wahrnehmung, wenn man glaubt, sie müsse die Aufgabe haben, uns die Dinge so zu zeigen, wie sie an sich selbst sind. Für die naive Anschauung freilich scheint nichts einleuchtender zu sein, als dafs die Wahrnehmung nur dann ihren Zweck erfüllt, wenn sie dieser Bedingung genügt. Die erkenntnistheoretische Reflexion aber führt zu einer ganz andern Auffassung der Sache. Man mag über den Ursprung und die objektive Bedeutung der Wahrnehmung denken wie man will, so kann doch daran nicht gezweifelt werden, dafs der Wahrnehmungsprozefs ein Vorgang im Inneren eines erkennenden Subjektes ist. Um

zustande zu kommen, bedarf dieser Vorgang irgend welcher kausaler Anregungen, die in der Wahrnehmung äufserer Reize zu suchen sind. Die Wahrnehmung stellt also einen Spezialfall von Wirkung oder genauer von Wechselwirkung dar. „Wo aber," können wir mit Lotze fortfahren, „irgend Wechselwirkung stattfindet —, da geht nie das Wesen des einen Elementes sich selbst gleich und unverändert in das andere über; sondern jedes erste Element dient jedem zweiten nur als Veranlassung, damit dieses aus der Zahl der vielen seiner eigenen Natur möglichen Zustände einen bestimmten einzelnen verwirkliche, denjenigen nämlich, der nach einem allgemeinen Gesetz derselben Natur sich als Antwort auf die Art und Gröfse der eben von ihr erlittenen Reizung gebührt. Den auf uns wirkenden Ursachen entsprechen daher in unserem Innern bestimmte Bilder, die wir erzeugen, dem Wechsel jener Ursachen eine Veränderung dieser unserer inneren Zustände. Aber keine einzelne Vorstellung bildet die Sache ab, deren Erzeugnifs sie ist, und selbst die Beziehungen, die wir zwischen diesen unbekannt bleibenden Elementen zu erkennen glauben, sind zunächst nicht die Verhältnisse selbst, die zwischen ihnen an sich obwalten, sondern unsere Formen ihrer Auffassung." (Mikrokosmus, 2. Aufl. III. S. 231 und 232.) „Wer eine Erkenntnifs verlangt, welche mehr als ein lückenlos in sich zusammenhängendes Ganze von Vorstellungen über die Sache wäre, welche vielmehr diese Sache selbst erschöpfte, der verlangt keine Erkenntnifs mehr, sondern etwas völlig Unverständliches. Man kann nicht einmal sagen, er wünsche die Dinge nicht zu erkennen, sondern geradezu sie selber zu sein; er würde vielmehr auch so sein Ziel nicht erreichen; könnte er es dahin bringen, das Metall etwa selbst zu sein, dessen Erkenntnifs durch Vorstellungen ihm nicht genügt, nun so würde er es zwar sein, aber um so weniger sich, als nunmehriges Metall erkennen; beseelte aber eine höhere Macht ihn wieder, während er Metall bliebe, so würde er auch als dies Metall sich gerade nur so erkennen, wie er sich selbst in seinen Vorstellungen vorkommen würde, aber nicht so, wie er

dann Metall wäre, wenn er sich nicht vorstellte“ (Logik, S. 485 und 486).

Diesen klaren Worten von Lotze haben wir nur wenige Bemerkungen hinzuzufügen. Wenn die Wahrnehmung nur dadurch zustande kommt, dafs das wahrnehmende Subjekt auf die Einwirkung eines Objektes in bestimmter Weise reagiert, so kann diese Reaktion unmöglich das einwirkende Objekt selbst, sondern immer nur eine Leistung des Subjekts sein; soviel steht ganz fest. Was also direkt wahrgenommen wird, ist nie das Ding, wie es aufser der Wahrnehmung existiert. Es ist aber auch nicht einmal nötig, dafs die Wahrnehmung uns ein Bild verschaffe, welches den Dingen selbst ähnlich wäre; ja, noch mehr, es ist dies nicht einmal wahrscheinlich; denn wenn wir bedenken, dafs das Wahrnehmungsbild ein Produkt der Seele ist, so sprechen alle Analogien zunächst nur dafür, dafs es vielmehr die Züge seines Erzeugers, als diejenigen der Dinge an sich trägt, welche die Seele zu seiner Hervorbringung nur veranlafst haben. Gleicht doch auch sonst in sehr vielen Fällen die Wirkung durchaus nicht der äufseren Veranlassung, durch die sie ausgelöst wird. Man denke nur an solche Verhältnisse, wie sie zwischen der Entzündung einer Pulvermenge und der dadurch bewirkten Explosion, oder zwischen den das Wachstum einer Pflanze befördernden äufseren Einflüssen und diesem Wachstum selbst bestehen. Mehr als die blofse Veranlassung zur Erzeugung einer seelischen Wirkung bildet aber auch der von aufsen kommende Reiz nicht, welcher Empfindung und Vorstellung auslöst. Es ist daher in Rücksicht auf die objektive Bedeutung des Wahrnehmungsprozesses nichts weiter zu verlangen, als dafs zwischen äufserer Einwirkung und subjektiver Reaktion ein sich gleichbleibendes Verhältnis stattfinde, welches demselben Reiz stets dieselbe Empfindung und einer bestimmten Veränderung des Reizes auch eine bestimmte Änderung der Empfindung folgen läfst. Dafs aber die Vorstellung in irgend einer Beziehung dem Objekt gleich oder ähnlich sei, kann man nur dann für den natürlichen Zweck der Wahrnehmung halten, wenn man

sich noch nicht völlig von der naiven Anschauung losgemacht hat, welche in den Objekten der äufseren Wahrnehmung an sich selbst existierende Dinge sieht.

Es ist demnach schon aus allgemeinen erkenntnistheoretischen Erwägungen zum mindesten sehr unwahrscheinlich, dafs zwischen Objekt und Wahrnehmungsbild irgend welche Ähnlichkeit besteht. Bei dem Verhältnis der Sinnesempfindungen zu den äufseren Reizen leugnen wir nun diese Ähnlichkeit thatsächlich; nachdem einmal der subjektive Ursprung der Sinnesempfindungen erkannt worden ist, denkt kaum noch jemand daran, ihre objektive Realität oder ihre Ähnlichkeit mit objektiven Eigenschaften der Dinge zu behaupten. Man läfst auch die etwaige Berufung des gesunden Menschenverstandes auf den objektiven Zweck der Wahrnehmung keineswegs als einen stichhaltigen Einwand gegen die Lehre von der Subjektivität der Sinnesempfindungen gelten; vielmehr findet man es selbstverständlich, dafs die Empfindungen, welche ein psychisches Produkt sind, nicht noch einmal aufserhalb der Seele existieren oder objektiven Eigenschaften der Dinge ähnlich sind. Warum aber sollte nicht auch bei den Empfindungen die Ähnlichkeit mit dem Objekt durch eine Art von prästabilierter Harmonie hergestellt sein, wenn man bei dem Raume die gleiche Annahme nicht nur für unbedenklich, sondern sogar für sehr wahrscheinlich hält? Wenn wirklich unserer Wahrnehmung die Aufgabe zukommt, uns die Dinge in Rücksicht auf die räumlichen Verhältnisse so zu zeigen, wie sie an sich selbst beschaffen sind, dann wäre es doch nur konsequent, ihr dieselbe Aufgabe auch in Bezug auf die sinnlichen Prädikate der Dinge zuzuweisen. Umgekehrt aber kann man auch beim Raum — und dasselbe gilt dann auch für die Zeit — die objektive Realität nicht ohne ganz besondere Gründe verlangen, wenn man sie bei der Sinnesempfindung nicht für notwendig hält[1]).

---

[1]) Gegen das obige Argument pflegt man öfters einzuwenden, dafs man sich wohl eine Welt ohne Sinnesqualitäten, aber nicht eine

Ferner bietet auch die Subjektivität der ästhetischen Eigenschaften der Dinge eine zu Gunsten der Idealität des Raumes zu verwertende Analogie dar. Auch die Prädikate der Schönheit, Häfslichkeit u. s. w. projiziert die naive Anschauung ohne weiteres in die Dinge selbst als deren objektive Eigenschaften hinein. Vor der philosophischen Zergliederung der ästhetischen Begriffe aber hält dieser Realismus nicht stand; bei einer tiefer eindringenden Betrachtung mufs man notwendigerweise zu der Überzeugung gelangen, dafs auch die ästhetischen Eigenschaften der Dinge nur in der Auffassung des sie betrachtenden und empfindenden Subjekts liegen; abgesehen von andern Gründen geht das schon daraus hervor, dafs dieselben für alle diejenigen so gut wie nicht vorhanden sind, welche der ästhetischen Empfänglichkeit entbehren. In dem die ästhetische Wirkung ausübenden Objekte liegen nur gewisse Eigenschaften, welche die Fähigkeit besitzen, in bestimmten Subjekten ästhetische Eindrücke hervorzurufen, selbst aber weder schön, noch häfslich, noch von einer sonstigen ästhetischen Bedeutung sind. So urteilt jedermann, der sich einmal den subjektiven Ursprung des Schönen, um diesen Ausdruck im allgemeinen Sinne für sämtliche ästhetische Prädikate zu gebrauchen, zum Bewufstsein gebracht hat; niemand wird das Schöne noch einmal in die Dinge selbst als eine absolut reale Eigenschaft verlegen, nachdem er die Unrichtigkeit der naiv-realistischen Ansicht erkannt hat.

Was aber von den sinnlichen und ebenso von den ästhetischen Prädikaten der Dinge gilt, sollte das nicht auch von dem Raume gelten, dessen subjektiver Ursprung für eine in die wirkliche Tiefe der Sache dringende Analyse über jeden

---

raumlose Welt vorzustellen vermöge; diese Behauptung würde gegen die Idealität des Raumes nichts beweisen, auch wenn sie unzweifelhaft richtig wäre; es ist jedoch sicher, dafs man sich auch keine Vorstellung von einer Welt machen kann, die weder hell noch dunkel, weder warm noch kalt ist. Was hieraus für den transscendentalen Idealismus folgt, brauchen wir nicht besonders auseinanderzusetzen.

Zweifel erhaben ist? Wenn wir dort aus dem subjektiven Ursprung auf das Fehlen der objektiven Existenz schliefsen, warum machen wir den frühen Schlufs nicht auch beim Raume, dessen objektive Realität noch dazu ein unbegreifliches Mysterium ist? Die Analogie kann uns sicher ganz allein auf diesen Schlufs hinweisen; nur durch eine Abweichung von unserem sonstigen Verfahren wird es möglich, trotz der Apriorität des Raumes doch seine absolute Realität festzuhalten. Nun ist freilich nicht zu leugnen, dafs es besondere Gründe geben könnte, welche die Berufung auf die Subjektivität der Sinnesempfindungen und der ästhetischen Eigenschaften der Dinge als auf eine für den Raum beweiskräftige Analogie möglicherweise nicht statthaft erscheinen liefsen. Wir werden solche Argumente, durch die man die Realität des Raumes beweisen will, auch noch in gröfserer Zahl kennen lernen. Hier betonen wir nur, dafs nach unserer Überzeugung der eigentliche, letzte Grund, weshalb man dem Raume durchaus eine Existenz auch abgesehen von unserer Vorstellung zuschreiben möchte, fast überall in dem Umstande zu suchen ist, dafs man sich von dem naiven Vorurteil der absoluten Realität des in unserer Wahrnehmung gegebenen Raumes nicht völlig loszureifsen und die unkritische Ansicht nicht ganz aufzugeben vermag, dafs wir die Dinge deshalb räumlich wahrnehmen, weil sie an sich selbst räumlich sind. Hat man diese irrtümlichen Anschauungen aber einmal als unhaltbar erkannt und sich klar gemacht, dafs die von uns wahrgenommene räumliche Welt ihrer ganzen Ausdehnung nach ein Werk unseres eigenen Geistes, und dafs ein etwaiger absolut realer Raum keineswegs der Grund für unsere Vorstellung des Raumes ist, dann wird man auch einsehen, dafs es gar kein zwingendes Motiv giebt, welches die Annahme eines Raumes aufser unserer Vorstellung nahe legte.

Nur indirekt könnte die Existenz eines absolut realen Raumes den Grund für unsere Vorstellung des Raumes, d. h. für die Existenz des empirischen Raumes bilden, nämlich dann, wenn durch eine prästabilierte Harmonie für eine Übereinstimmung

zwischen der realen Existenzform und unserer idealen Anschauungsform der Dinge gesorgt wäre. Die allgemeine Möglichkeit der Annahme einer derartigen prästabilierten Harmonie soll nun von uns durchaus nicht bestritten werden; wenn dieselbe aber auch wirklich bestände, so würde sie doch nicht völlig die Schwierigkeiten beseitigen, um derentwillen man die Idealität des Raumes zuzugeben sich weigert. Denn auch unter der Voraussetzung der Existenz eines absolut realen Raumes bleibt doch der uns bekannte Raum durchaus subjektiv und die von uns wahrgenommene Körperwelt eine bloſse Erscheinung. Gerade das aber ist es, wogegen sich das natürliche Bewuſstsein des naiven Menschen sträubt; ihm liegt ganz und gar nichts an der Existenz einer transscendenten Raumeswelt, die nie Gegenstand der Wahrnehmung wird; die Realität der Erfahrungswelt ist es vielmehr, die der erkenntnistheoretisch nicht gebildete Mensch sich durchaus nicht antasten lassen will. Muſs er diese einmal preisgeben, so dürfte es ihm sehr gleichgültig sein, ob jenseits der Erfahrung eine räumliche oder unräumliche Welt liegt. Denn wenn die transscendente Welt in der That auch räumlich wäre, so würde sie doch die Realität der empirischen Raumwelt und demnach auch die Realität unserer räumlichen Wahrnehmungen nicht erhöhen; mit diesen bleiben wir für immer auf Erscheinungen eingeschränkt. Folglich nützt auch die Klage nichts, daſs unter der Voraussetzung der Idealität des Raumes unsere Wahrnehmungserkenntnis nie eigentliche Wahrheit enthalten könne; direkt ist das nie möglich, mag es einen absolut realen Raum geben oder nicht. Wenn wir aber indirekt auch im letzteren Falle doch hinter das Wesen der Dinge kommen können, wie weiterhin gezeigt werden soll, so schadet die ausschlieſsliche Subjektivität des Raumes erst recht nichts, und es hat keinen Sinn mehr, seine Objektivität deshalb zu postulieren, weil wir sonst mit allen unseren Erkenntnissen auf ein bloſs subjektives Gebiet eingeschränkt wären.

Auſserdem aber hat derjenige, welcher unsere Frage durch die Annahme einer prästabilierten Harmonie zu lösen sucht,

die Pflicht, diese Annahme mit seinen übrigen Anschauungen in Einklang zu bringen und das Subjekt namhaft zu machen, dem er die Urheberschaft der prästabilierten Harmonie zuschreibt. Mag er dasselbe nun in der Natur oder in einem transmundanen Wesen suchen, so ist doch klar, dafs nur im Rahmen einer teleologischen Weltanschauung Platz für eine prästabilierte Harmonie ist; hierüber dürfen keine Zweifel bestehen, wenn man die Realität des Raumes zu dem Zwecke zu retten sucht, um unseren Wahrnehmungen eine objektive Gültigkeit zu sichern. Freilich könnte die Übereinstimmung zwischen der objektiven Existenzform und unserer subjektiven Anschauungsform der Dinge auch noch durch andere Mittel als durch eine prästabilierte Harmonie hergestellt sein; aber der ganzen Lage der Dinge nach würde doch nach Ausschliefsung jedes Zweckgedankens kaum eine andere Annahme übrig bleiben, als die, dafs diese Übereinstimmung das Werk des Zufalls sei. Dafs aber ein solches Spiel des Zufalls höchst wunderbar und infolge dessen sehr unwahrscheinlich wäre, braucht niemandem auseinandergesetzt zu werden, der einigermafsen mit den Bedingungen vertraut ist, durch welche die Wahrscheinlichkeit in einem Falle wie dem unsrigen bestimmt wird. Denn so dürfte man den Ansatz allerdings nicht machen, dafs man die Wahrscheinlichkeit der Übereinstimmung zwischen unserer Anschauungsform und der Seinsform der Dinge für ebenso grofs hielte wie die der Nichtübereinstimmung. Ganz abgesehen von der Möglichkeit des völligen Fehlens einer Anschauungsform oder des Vorhandenseins anderer Anschauungsformen bei anderen Wesen liegt eben bei einer richtigen erkenntnistheoretischen Auffassung des Wahrnehmungsprozesses gar keine Notwendigkeit vor, den Elementen der Wahrnehmung eine mehr als subjektive Bedeutung zuzuschreiben. Eine zufällige Übereinstimmung zwischen dem Sein und der Anschauung der Dinge ist also von vornherein ganz unwahrscheinlich; gewöhnlich aber pflegen die Verteidiger der objektiven Realität des Raumes hieran gar nicht zu denken, weil sie eben von dem Bewufstsein der ausschliefslichen Sub-

jektivität des empirischen Raumes nicht hinlänglich durchdrungen sind; es erscheint ihnen gar nichts einfacher, als dafs der Raum, von dem sie doch nur als einer Anschauungsform wissen, noch einmal aufser der Anschauung als Ding an sich existiere. Deshalb müssen denn alle transscendentalen Realisten gezwungen werden, sich über den Grund der in Rücksicht auf den Raum bestehenden Übereinstimmung zwischen dem realen Sein und der subjektiven Anschauung der Dinge genau und verständlich zu erklären. Thun sie das nicht, so kann ihre Behauptung der absoluten Realität des Raumes schon aus diesem Grunde abgewiesen werden.

Allen den Schwierigkeiten nun, die wir hier hervorgehoben haben, entgeht der transscendentale Idealismus mit einem Schlage; er braucht sich nicht auf Hypothesen einzulassen, wie der transscendentale Realismus genötigt ist, wenn seine Lehre nicht ganz in der Luft schweben soll, und ist insofern einfacher, klarer und verständlicher als die entgegengesetzte Anschauung. Man hat freilich die gröfsere Einfachheit auch für den transscendentalen Realismus in Anspruch zu nehmen gesucht; man hat darauf hingewiesen, wie unwahrscheinlich es sei, dafs die Natur sich zweier verschiedener Formen für das Sein und für die Anschauung der Dinge bedient habe, wo sie doch ganz gut mit einer habe ausreichen können (E. v. Hartmann, Grundleg. d. tr. Real., S. 111). Aber es ist nur eine scheinbar gröfsere Einfachheit, welche in diesem Falle dem Verfahren der Natur zukommen würde; denn thatsächlich sind doch der Raum der Anschauung und der absolut reale Raum ebenfalls zwei verschiedene Dinge, die nie etwas mit einander gemein haben können. Aufserdem liegt schon darin eine irreführende Voraussetzung, dafs Hartmann, den wir hier speziell im Auge haben, von vornherein von der Daseinsform der Dinge in einer Weise spricht, welche geeignet scheint, die Vorstellung zu erwecken, als müsse die Existenzform der Dinge etwas Ähnliches sein wie der Raum. Eben das bestreitet gerade der Idealismus, und deshalb giebt es für ihn im Grunde genommen die Zweiheit der Formen gar nicht, der gegenüber

die Existenz des Raumes in und aufser der Vorstellung als eine viel einfachere Einrichtung erscheinen könnte. Vielmehr, wenn der Raum nur die Form darstellt, unter der wir die an sich selbst unräumlichen Dinge wahrnehmen, so liegt darin gerade so wenig ein kompliziertes Verhältnis, als in dem Umstande, dafs unsere Sinnesempfindungen auch nur subjektiv und von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge ganz verschieden sind[1]). Das letztere kann man ja unmöglich leugnen; wenn man, wie es Hartmann an der angeführten Stelle thut, und wie es auch sonst oft geschieht, auf die Angepafstheit unserer Sinnesorgane an die äufseren Reize verweist, um dadurch zwischen Reiz und Empfindung eine Art Parallelismus herzustellen, der dann auch den Parallelismus zwischen objektivem und subjektivem Raume wahrscheinlich machen soll, so bedarf dieses Argument keiner eingehenden Widerlegung; denn nicht um die Korrespondenz zwischen Sinnesorgan und Reiz, sondern um die Beziehung zwischen Reiz und Empfindung handelt es sich; zwischen diesen beiden Faktoren müfste man eine Ähnlichkeit nachweisen können, wenn die Analogie für den Raum zutreffen sollte. Das aber ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Alles in allem genommen können wir sonach die Behauptung durchaus nicht gelten lassen, dafs die Apriorität des Raumes für die Frage nach seiner Realität ganz irrelevant wäre. Im Gegenteile ist es gerade die Apriorität, welche den

---

[1]) Die obige Kritik Hartmanns würde nicht ganz gerecht sein, wenn ich nicht noch hinzufügen wollte, dafs er allerdings von der Voraussetzung ausgeht, dafs die Dinge aufser uns in ähnlicher Weise das Produkt der Intuition einer unbewufsten Vernunft sind, wie die Formen der Anschauung in uns; von diesem Standpunkte aus erscheint es allerdings als das zunächst Zweckmäfsigste, wenn Seins- und Anschauungsform übereinstimmen, obwohl auch so die Schwierigkeiten im Begriffe eines objektiven Raumes bestehen bleiben, die uns seine Annahme unmöglich machen; die Hartmann'sche Voraussetzung ist jedoch eine blofse Hypothese, die ich für meine Person ganz und gar ablehnen mufs.

naiven Realismus für immer unmöglich macht; wenn es überhaupt einen absolut realen Raum giebt, so kann das nur ein solcher aufserhalb und jenseits unserer Vorstellung sein. Damit aber ist zugleich der Hauptgrund für eine etwaige transscendente Realität des Raumes beseitigt; denn, wie gesagt, die Behauptung der absoluten Realität des Raumes geht in erster Linie eigentlich immer aus einer geheimen Nachwirkung der naiven Anschauung hervor, dafs der Raum unserer Wahrnehmung ein Ding an sich selbst sei. Wenn wir uns nun aufserdem noch vergegenwärtigen, dafs die Wahrnehmung, richtig betrachtet, gar nicht die Aufgabe hat, die Dinge uns so zu zeigen, wie sie an sich selbst sind, und wenn wir schliefslich die Analogien richtig benutzen, welche uns die Subjektivität der sinnlichen und der ästhetischen Eigenschaften der Dinge bietet, so müssen wir bekennen, dafs die Apriorität des Raumes für sich allein schon seine Idealität höchst wahrscheinlich macht. Zu einem sicheren Beweise reichen die erkenntnistheoretischen Gründe freilich noch nicht hin; sie sind aber auch keineswegs das einzige Moment, welches wir für die Idealität des Raumes anzuführen haben.

II. Metaphysische Begründung der Idealität.

Unter der Voraussetzung, dafs dem Raume eine absolute Realität zukommt, kann man von seinem Wesen eine doppelte Erklärung geben; entweder hält man ihn für das Prius der Dinge, das allumfassende Etwas, in dem wir und sämtliche Dinge uns befinden, oder man macht ihn zum Posterius der Dinge, zu dem Ordnungssystem, welches dieselben durch ihre gegenseitigen Beziehungen erzeugen, und welches demnach verschwindet, wenn die Dinge selbst vernichtet werden; auf Grund der ersten Anschauung schreibt man ihm ein substantielles, auf Grund der zweiten ein nur accidentielles Dasein zu. Die erste Ansicht stellt die natürliche Meinung des Menschen dar, die zweite eine künstliche Theorie, welche zu dem Zwecke erfunden worden ist, um die Schwierigkeiten im

Begriffe des substantiellen Raumes zu beseitigen. Keine der beiden Ansichten aber ist imstande, eine befriedigende Erklärung von der Möglichkeit der objektiven Existenz des Raumes zu geben; denn in beiden Fällen bleiben so viel Schwierigkeiten bestehen, dafs man notwendigerweise die realistische Anschauung zu Gunsten der idealistischen aufgeben mufs.

Betrachten wir zunächst die erste Ansicht, so erscheint nach ihr der Raum gewissermafsen als ein ins Unendliche ausgedehntes Gefäfs, welches die Dinge in sich aufzunehmen bestimmt ist. Hierin besteht seine einzige Aufgabe und Leistung; die Fähigkeit dagegen, irgend eine selbständige Wirkung auszuüben, besitzt der Raum nicht. Völlig gleichgültig gegen das Material, was ihn erfüllt, bietet er den verschiedensten Dingen mit gleicher Bereitwilligkeit Platz. Zwar beruht auf ihm und seinem Wesen die allgemeine Möglichkeit, dafs Dinge aufser- und nebeneinander sind; ebenso macht er allein die Bewegung, d. h. die Veränderung der Dinge im Raume möglich. Was für Dinge aber überhaupt im Raume da sind, hängt nicht mehr von ihm und seinen Eigenschaften ab; ebensowenig bestimmt er die Lage, die gegenseitigen Entfernungen und die thatsächlichen Bewegungen der Dinge. Hierfür kommen ganz andere Faktoren in Betracht. Die Dinge selbst sind es, die durch ihre wechselseitigen Wirkungen sich ihre Lagen und Entfernungen anweisen; auch die Bewegungen, die sie ausführen, werden ganz allein von den realen Kräften, unter deren Einflusse sie stehen, aber nie von dem Raume selbst hervorgebracht. Völlig teilnahmlos und wirkungslos steht dieser allen Veränderungen gegenüber, die sich in ihm abspielen, ohne je selbständig in den Gang des Geschehens eingreifen zu können. Wie er selbst aber auf die in ihm befindlichen Dinge keine Wirkungen auszuüben vermag, so ist er auch umgekehrt nicht imstande, je eine Wirkung zu empfangen und von den in ihm stattfindenden Veränderungen berührt zu werden. Dadurch, dafs die Dinge sich in ihm befinden und in ihm sich bewegen, geschieht ihm selbst nicht das Geringste. Ein bestimmter Ort im Raum wird nicht im

mindesten verändert, wenn ein Körper ihn verläfst, der ihn bis dahin erfüllt hat; und war der Ort vorher leer, so erleidet er nichts, indem ein Gegenstand in einzunehmen beginnt. Er bleibt vielmehr unverändert sich selbst gleich, mag er einem Körper Aufenthalt gewähren oder nicht. Dasselbe gilt auch von dem Raume in seiner Gesamtheit; in ruhiger Majestät schaut er dem Spiele der Veränderungen zu, ohne je von dem Wechsel der Dinge in Mitleidenschaft gezogen zu werden.

Während aber der Raum den in ihm befindlichen Gegenständen die Möglichkeit bietet, sich zu bewegen und ihre Plätze zu tauschen, stehen seine eigenen Teile unerschütterlich fest; kein einziger Ort im Raume kann mit irgend einem anderen seine Stelle wechseln; wo er sich einmal befindet, da mufs er auch ausharren bis in alle Ewigkeit. Diese Unverschiebbarkeit der Teile des Raumes kommt aber nicht daher, dafs sie jedem Versuche, sie zu bewegen, einen unendlich grofsen Widerstand entgegensetzten, sondern vielmehr von dem Mangel jeder Widerstandsfähigkeit; um ihrer völligen Widerstandslosigkeit, ihrer absoluten Durchdringlichkeit willen kann man die Teile des Raumes nicht fassen und greifen und deshalb auch nicht von der Stelle rücken. Ein höchst merkwürdiges Verhältnis für alle diejenigen, welche die absolute Realität des Raumes annehmen! Obwohl sie aufeinander nicht die geringste Wirkung ausüben, bestimmen sich doch die Teile des Raumes ihre Lage mit einer solchen Festigkeit, dafs jeder Gedanke an eine Verschiebung derselben als eine Absurdität erscheint, die niemand ernst nehmen kann. Und dieses in sich durchaus feststehende System leerer Plätze erstreckt sich in das Grenzenlose, in die Unendlichkeit! Keine Schranke vermag den Raum an seiner Ausdehnung über jede gegebene Grenze hinaus zu verhindern; auch wenn die Gegenstände im Raume irgendwo einmal ganz aufhören sollten, so setzt sich doch der Raum selbst als ganz das gleiche Wesen immer weiter fort; ohne dafs noch etwas Wirkliches da wäre, ist doch der Raum selbst als die Umfassungsform alles Wirklichen vorhanden. Wie aber seine Ausdehnung, so hat andererseits

auch seine Teilbarkeit keine Grenzen; jedes noch so kleine Stück des Raumes ist immer wieder ins Unendliche hin in noch kleinere Teile zerlegbar, so dafs jede gegebene Raumgröfse aus einer unendlichen Menge von Teilen besteht.

Nunmehr fasse man all das Gesagte zusammen, und man wird zugeben müssen, dafs die objektive Existenz eines solchen Wesens, wie es der Raum ist, jeder Begreiflichkeit spottet. Seiner ganzen Natur nach kann man den Raum wirklich nur als ein in das Unendliche ausgedehntes Nichts bezeichnen, und einem solchen Nichts eine selbständige, für sich bestehende Existenz zuzuschreiben, ist geradezu ein Ding der Unmöglichkeit. Man sage nicht, dafs der Raum eben die unendliche Ausdehnung und dadurch von allen wirklichen Dingen als ein Wesen von eigener Art unterschieden sei. Gerade das ist es ja, was man nicht versteht, wie die bloſse Ausdehnung als solche irgend eine Art von Realität, von Wirklichkeit haben könne. Wenn etwas wirklich existieren soll, so mufs es auch einen gewissen Kern von Realität, eine bestimmte Wirkungsfähigkeit in sich tragen; denn was da ist, ist nur dadurch, dafs es die Eigenschaft besitzt, unter Umständen gewisse Wirkungen auszuüben; das Sein ist mit dem Wirken oder mit der Fähigkeit des Wirkens geradezu identisch. Entbehrt dagegen irgend etwas dieser Fähigkeit, so heifst das eben nur, es kommt ihm eine selbständige Existenz nicht zu. Da nun der Raum eine absolut wirkungslose und bloſs passive Form ist, deren einziger Zweck nur darin besteht, die Dinge in sich aufzunehmen und zu umfassen, so kann man ihn unmöglich als ein Wesen von selbständiger, substantieller Realität gelten lassen.

Alle Schwierigkeiten aber, die wir hervorgehoben haben, lösen sich, und die geschilderten Verhältnisse zeigen sich als das natürlicherweise zu Erwartende, wenn wir annehmen, dafs der Raum nur unsere subjektive Anschauungsform und nichts anderes ist. Dann erscheint es ganz selbstverständlich, dafs sich alles so verhält, wie es sich verhält; dafs der Raum ins Unendliche ausgedehnt und in das Unendliche teilbar ist, kann

nach unseren früheren Auseinandersetzungen nun nicht mehr auffallen. Seine Wirkungslosigkeit und seine Unabhängigkeit von den Dingen und ihren Veränderungen bietet ebenfalls keine Schwierigkeiten mehr; denn die Form, unter der wir die Dinge wahrnehmen, ist natürlich nicht fähig, irgend welche realen Wirkungen auszuüben und den Lauf der Dinge zu beeinflussen; aber die Dinge in sich aufzunehmen und sie zu umfassen, ist eine Aufgabe, die ihr sehr wohl zukommen kann. Auch die feste Anordnung und die Unveränderlichkeit seiner Teile verdankt der Raum seinem subjektiven Ursprung; und wenn die Dinge in ihm noch so sehr ihre Plätze wechseln und noch so verschiedene Gestalten annehmen, so entspricht es doch nur den von vornherein zu machenden Voraussetzungen, dafs der Raum selbst davon nicht berührt wird; denn unsere Anschauungsform bleibt sich natürlich gleich, wenn auch mit den Dingen, die in ihr sich darstellen, noch so viele Veränderungen vorgehen. Kurz und gut, es schwinden alle Rätsel, die im Begriffe des Raumes liegen, und die sein Wesen so unerklärlich erscheinen lassen; die Voraussetzung aber ist, dafs wir die Idealität des Raumes anerkennen und ihm nicht noch eine Realität aufser unserer Vorstellung zuschreiben; sobald wir dagegen die absolute Realität des Raumes behaupten, kehren alle die Schwierigkeiten zurück, welche vom Standpunkte des transscendentalen Idealismus aus sich in einer so befriedigenden Weise auflösen.

Als man freilich die Lösung des Raumproblems durch den transscendentalen Idealismus noch nicht kannte, da war es sehr natürlich, dafs man zu einem anderen Mittel griff, um eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Raumes geben zu können. Dieses Mittel bestand darin, dafs man den Raum zum Posterius der Dinge, zu einem accidentiellen Etwas machte, das die Folge ihrer gegenseitigen Beziehungen sein sollte. Aber diese Theorie ist nichts anderes als eine blofse Verlegenheitshypothese, die die Schwierigkeiten im Begriffe des Raumes nur vergröfsert, anstatt sie zu lösen. Denn sie widerspricht den Thatsachen der Erfahrung so vollständig, dafs man zu

ihrer Widerlegung eigentlich nur auf allbekannte Verhältnisse zu verweisen braucht. Es läfst sich auch nicht das geringste Moment anführen, welches in irgend einer Weise dafür spräche, dafs der Raum das Erzeugnis der Dinge wäre; unter einem Raume, der das Produkt der Dinge sein soll, kann man sich absolut nichts denken, weil man schlechterdings nicht versteht, wie es möglich sein soll, dafs die Dinge den Raum erzeugen. Für einen derartigen Vorgang fehlt es nicht nur an jeder erfahrungsmäfsigen Analogie, sondern auch an der Möglichkeit, sich ihn nur überhaupt vorzustellen. Man begreift zwar sehr gut, wie in einem einmal vorhandenen Raume die Dinge durch ihre Kräfte sich ihre gegenseitigen Lagen und Entfernungen und auch ihre Gestalten bestimmen können; wie aber der Raum selbst durch die Beziehungen der Dinge untereinander und ihre Wirkungen entstehen solle, das ist schlechterdings nicht einzusehen. Wenn man sich die Sache in der Weise denkt, dafs man das Sein sich expandieren, aus sich herausgehen, sich ausbreiten und eben dadurch den Raum hervorbringen läfst, so sind das alles Vorstellungen, welche sich vor der Kritik in ein blofses Nichts auflösen. Denn bei einer ruhigen und nüchternen Auffassung der Sachlage kann es gar nicht im mindesten zweifelhaft sein, dafs eine Expansion des Seins nur im Raume selbst möglich ist, aber nimmermehr zu dessen Entstehung zu führen vermag. Wollte man sich etwa die Totalität des Seins anfangs in einem einzigen Punkte konzentriert denken, so würde sie sich auch nie über diesen Punkt hinaus ausbreiten können, wenn nicht der Raum ihr hierzu bereits zur Verfügung stände. Denn die Expansion kann nur durch Bewegung geschehen; sich expandieren heifst ja weiter gar nichts, als durch Bewegung seine Ausdehnung vergröfsern. Bewegung aber setzt stets das Vorhandensein des Raumes voraus. Es ist wirklich nur eine ganz phantastische und unklare Vorstellung, wenn man glaubt, der Raum könne durch Bewegung entstehen; sieht man schärfer zu, so leuchtet ohne weiteres ein, dafs es ohne den Raum nie zu einem Anfang der Bewegung kommen kann. Denn Bewegung ist nichts ohne

eine ganz bestimmte Richtung; solange aber noch kein Raum existiert, fehlt jede Möglichkeit, von einer Richtung überhaupt reden zu können. Sich bewegen heifst ferner gar nichts anderes, als eine bestimmte Raumstrecke durchlaufen; wenn aber die Raumstrecke noch nicht gegeben ist, sondern durch die Bewegung erst erzeugt werden soll, so mangelt gerade diejenige Bedingung, ohne welche jeder Bewegungsversuch, wenn wir von einem solchen einmal sprechen wollen, notwendig scheitern mufs. Wer da glaubt, sich bei der Annahme, der Raum entstehe durch Bewegung, etwas Verständliches denken zu können, täuscht sich ohne Zweifel selbst und setzt im geheimen den Raum immer schon voraus, den er doch erst entstehen lassen will.

Wir können es demnach nur als eine ganz abenteuerliche Theorie bezeichnen, wenn Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen“ sich bemüht, die Entstehung des Raumes durch die Bewegung nachzuweisen[1]); auch der subjektive Anschauungsraum, der nach Trendelenburg ebenfalls Produkt einer, allerdings subjektiven, Bewegung ist, kommt ja nicht dadurch zustande, dafs wir im Geiste von einem Punkte zum andern fortschreiten; vielmehr hat auch die subjektive Bewegung in der Anschauung immer nur den Zweck, den bereits vorhandenen Raum zu durchmessen. Wenn wir aber im Fortgange der Anschauung den Raum über alle gegebenen Grenzen hinaus erweitern, so ist auch das eigentlich nur ein Mittel, um sich eine Eigenschaft des Raumes zum Bewufstsein zu bringen, die auch ohnedies feststeht. Wollte man jedoch hiergegen bemerken, dafs der subjektive Raum in den über die Grenzen der Wahrnehmung hinaus gelegenen Teilen durch den Fortgang der Anschauung, also durch eine Art von Bewegung, erst erzeugt werde, so könnten wir uns hiermit allenfalls einverstanden erklären. Aber was von dem subjektiven Anschauungsraum gilt, gilt durchaus nicht von dem objektiven Raume, der an sich selbst existiert. Da der sub-

[1] Bd. I Abschnitt VI, S. 166 ff. der 2. Aufl.

jektive Vorstellungsraum ein Produkt unserer Anschauung ist, so kann man allerdings in gewissem Sinne sagen, dafs wir ihn oder vielmehr seine über die jeweilige Grenze der empirischen Wahrnehmung hinaus gelegenen Teile im Fortgange der Anschauung erzeugen; eine Bewegung im eigentlichen Sinne findet deshalb aber doch nicht statt. Bei dem objektiven Raume hingegen läfst sich kein verständlicher Sinn mit der Behauptung verbinden, er verdanke seinen Ursprung einem Akte der Bewegung.

Will man aber den objektiven Raum zu einem Erzeugnis der Dinge machen, ohne deshalb seine Entstehung der Bewegung eines schon vorher existierenden Seienden zuzuschreiben, so bleibt es unklar, wie man sich das Verhältnis des Raumes zu den Dingen überhaupt des näheren vorstellt. Denn dafs man den Raum mit Leibniz einfach als die Ordnung der coexistierenden Dinge bezeichnet, genügt doch nicht, um die Fragen zu beantworten, die sich hier noch zudrängen. Doch nehmen wir an, der Raum könne eine Folge der Dinge sein, ohne durch Bewegung hervorgebracht zu werden, denken wir uns etwa, er sei das Resultat der zwischen den Dingen bestehenden dynamischen Beziehungen, welches sich aus ihrer Wechselwirkung ergiebt, dann sind zwei Fälle zu unterscheiden: Entweder ist der Raum einmal in der Zeit entstanden, oder er hat von jeher existiert. Fällt nun seine Entstehung in irgend einen Zeitpunkt der Vergangenheit, dann mufsten die Dinge vorher notwendigerweise ohne den Raum existieren. War es aber damals möglich, dafs die Dinge ohne den Raum bestehen konnten, warum soll es dann nicht auch heute noch möglich sein? Wenn also die Vertreter des transscendentalen Realismus die Existenz des Raumes auch aufser unserer Vorstellung zu beweisen suchen, aber zugleich die Behauptung aufstellen, der Raum sei irgend einmal durch die Dinge hervorgebracht worden, so brechen sie dadurch allen ihren Argumenten für die absolute Realität des Raumes die Spitze ab; denn dann ist die Unräumlichkeit der transscendenten Welt doch jedenfalls an und für sich ganz gut denkbar. Soll aber

die Erzeugung des Raumes durch die Dinge ein ewiger Prozefs sein, so heifst das entweder gar nichts anderes, als dafs der Raum von jeher da war und die Dinge von allem Anfang in ihm, und dann haben wir einfach wieder die Substantialitätstheorie; oder der Raum ist wirklich das Produkt der Dinge, welches von Ewigkeit her und in jedem Augenblicke von neuem erzeugt wird, dann sehe ich nicht ein, wie man den Widerspruch zu den Thatsachen der Erfahrung vermeiden will. Denn wenn der Raum in Wahrheit nur die Folge der gegenseitigen Beziehungen der Dinge ist, dann mufs er notwendigerweise auch mit der Veränderung dieser Beziehungen selbst verändert werden; wo keine Dinge sind, müfste auch der Raum aufhören zu sein, und umgekehrt müfste seine Ausdehnung an denjenigen Stellen wachsen, wo die Dinge sich ausbreiten, oder wo sich eine gröfsere Zahl derselben zusammendrängt. Von einem derartigen Verhältnisse zwischen dem Raum und den Dingen in ihm nehmen wir aber nirgends etwas wahr; vielmehr bemerken wir überall das gerade Gegenteil. In keinem Punkte zeigt der Raum auch nur die geringste Abhängigkeit von den Dingen; wir mögen die Gegenstände in ihm bewegen, wie wir wollen, wir mögen sie hier ganz hinwegnehmen und dort in Masse vereinigen, er selbst wird dadurch nicht im mindesten berührt, und seine Ausdehnung, wie sein sonstiges Wesen erleidet durchaus keine Veränderung. Das könnte offenbar nicht der Fall sein, wenn der Raum wirklich nur die Ordnung der coexistierenden Dinge wäre; an den hier flüchtig angedeuteten, oben ausführlicher geschilderten Thatsachen scheitert die Leibnizische Theorie so gründlich, dafs eigentlich jedes weitere Wort der Widerlegung überflüssig ist. In Wirklichkeit liegt die Sache gerade umgekehrt, als wie Leibniz und die in diesem Punkte mit ihm übereinstimmenden Philosophen behaupten. Wenn man das Verhältnis zwischen dem Raum und den Dingen in ihm in das Auge fafst, wie es sich in Wahrheit darstellt, so kann man gar nicht anders, als die Leibnizische Theorie in vollem Umfange zurückweisen.

Immerhin ist es verständlich, wie man vor Kant auf einen solchen Ausweg geraten konnte, um den Schwierigkeiten im Begriffe eines substantiellen Raumes zu entgehen; freilich täuschte man sich, wenn man glaubte, auf diese Weise zu einer befriedigenderen Vorstellung vom Wesen des Raumes gelangen zu können; aber es war natürlich, sich die neu auftauchenden Schwierigkeiten zu verbergen, da man eine dritte Lösung des Raumproblems für unmöglich hielt. Dafs man aber auch nach Kant die Leibnizische Theorie wieder aufgestellt hat, ist wirklich schwer zu begreifen. Vollends aber ist es ein Widerspruch, die Apriorität des Raumes zu behaupten und ihn dennoch gleichzeitig zum Posterius der Dinge zu machen. Denn vom Standpunkt des Apriorismus aus bildet der Raum in der That die Umfassungsform für die Dinge, in welcher diese sich befinden, ohne ihrerseits auf den Raum irgend einen Einfluſs ausüben zu können. Wenn also ein Anhänger des Apriorismus die Leibnizische Theorie des Raumes vertritt, so muſs er sich wenigstens darüber ganz klar sein, dafs dieselbe nie von dem empirischen, sondern allerhöchstens von einem transscendenten Raume gelten könnte. Denn für den empirischen Raum trifft die Aprioritätslehre gerade mit der Substantialitätstheorie zusammen, weil der subjektive Anschauungsraum natürlich nicht von den in ihm befindlichen Dingen hervorgebracht werden kann. Nun ist aber der empirische Raum der einzige Raum, den wir kennen; soll daher der transscendente Raum, dessen Existenz man behauptet, seinem Wesen nach mit dem empirischen übereinstimmen, so muſs er ebenfalls das Prius der Dinge und darf nicht nur das Ordnungssystem sein, welches diese erst erzeugen; sonst wird er überhaupt zu etwas ganz anderem als zu einem dem unsrigen ähnlichen Raume. Das pflegen die Anhänger des transscendentalen Realismus, welche zugleich Anhänger der Leibnizischen Theorie sind, aber ganz und gar nicht zu beachten. Indem sie vom Raume sprechen, haben sie in der That immer nur den empirischen Raum im Auge, der uns dann ebenfalls jenes Verhältnis zu den in ihm befindlichen

Dingen zeigen müfste, welches Leibniz angenommen hatte, ohne noch einen Unterschied zwischen empirischem und transscendentem Raume zu machen. In Wahrheit meinen auch die heutigen Vertreter der Leibnizischen Theorie, dafs der uns umgebende Raum das Produkt der Dinge sein soll. Diese Möglichkeit wird aber durch die Apriorität des Raumes gänzlich beseitigt, und eben deshalb kann man auch den angeblich objektiven Raum nicht mehr durch die gegenseitigen Wirkungen der Dinge entstehen lassen wollen, ohne aus ihm etwas ganz anderes zu machen, als er doch in Wirklichkeit sein soll. Wenn also Anhänger des Apriorismus die absolute Realität des Raumes dadurch zu retten suchen, dafs sie, wie E. v. Hartmann und andere, wiederum zu der zuerst von Leibniz aufgestellten, wenn auch vielleicht etwas modifizierten Theorie zurückkehren, so glaube ich allerdings, dafs dieser Ausweg durch die eben angestellten Betrachtungen endgültig als unmöglich erwiesen worden ist.

Überhaupt aber läfst sich unter der Entstehung des Raumes nur dann etwas Verständliches denken, wenn man seine Realität auf die einer subjektiven Anschauungsform einschränkt; dann entsteht ein Raum überall da, wo ein Subjekt mit der Fähigkeit ausgestattet ist, räumliche Anschauungen zu erzeugen; in diesem Sinne kann der Raum eine Folge der Dinge, oder gewisser Beziehungen derselben sein, während er doch zugleich das Prius aller in ihm befindlichen Gegenstände darstellt. Jede andere Form der Entstehung des Raumes aber ist undenkbar; weder ein unendliches noch ein endliches Wesen vermag einen realen, an sich selbst existierenden Raum hervorzubringen, da derselbe seiner Natur nach unfähig ist, wenn er nicht schon war, nachträglich geschaffen zu werden. Ebensowenig aber kann man sich eine Vorstellung davon machen, wie es möglich sein soll, dafs der Raum von jeher mit den Dingen zugleich, aber doch nur ein Resultat von deren gegenseitigen Wirkungen war. Die Vertreter der Auffassung des Raumes als eines Accidens der Dinge begnügen sich auch durchaus damit, das von ihnen angenommene Ver-

hältnis zwischen dem Raume und den Dingen als eine Thatsache zu behaupten; wie aber ein solches Verhältnis denkbar und mit den ganz entgegengesetzten Thatsachen der Erfahrung zu vereinigen sei, darüber pflegen sie uns nicht den geringsten Aufschluſs zu geben. Schon hierin läge übrigens ein genügender Grund, um ihre Theorie mit vollster Berechtigung zurückzuweisen.

Endlich sei noch auf einen Punkt aufmerksam gemacht. Zu den wirkungsfähigen Dingen in der Welt gehört auch unsere Seele; wenigstens werden das diejenigen Denker zugeben, mit deren Anschauungen wir uns hier kritisch beschäftigen. Wenn nun der Raum durch die Dinge hervorgebracht werden soll, so liegt doch die Annahme sehr nahe, daſs dann auch unsere Seele oder mit anderen Worten wir selbst befähigt sein müſsten, zur Erzeugung eines objektiven Raumes etwas beizutragen; oder man sollte meinen, daſs wir uns doch wenigstens eine Vorstellung davon machen könnten, in welcher Weise die Erzeugung des Raumes durch die Dinge zu denken sei; aber weder das eine, noch das andere ist der Fall. Also dürfte auch zu folgern sein, daſs die ganze Annahme der Abhängigkeit des Raumes von den Dingen eine Vorstellung ist, der in Wirklichkeit überhaupt nichts entspricht.

Demnach gelangen wir denn aus sehr verschiedenen Gründen zu dem Resultate, daſs die Theorie von der bloſs accidentiellen Wesenheit des Raumes in der That nichts anderes als eine Verlegenheitshypothese ist, die mit der Erfahrung im schärfsten Widerspruche steht und deshalb in jeder Beziehung verworfen werden muſs. Wer die objektive Realität des Raumes behaupten will, kann es nur in der Weise, daſs er mit der natürlichen Anschauung seine substantielle Existenz gelten läſst. Wenn sich die Vertreter des transscendentalen Realismus zum Teile sträuben, dieses Zugeständnis zu machen, so legen sie damit in Wahrheit nur ein Bekenntnis zu Gunsten der Idealität des Raumes ab. Denn darin haben sie ganz Recht, daſs dem in das Unendliche ausgedehnten und von dem Dasein der Dinge ganz unabhängigen Raume eine selbst-

ständige, objektive Existenz nicht zukommen kann; wenn man dies aber einmal erkannt hat, darf man die Schwierigkeiten nicht durch eine Theorie beseitigen wollen, deren Unhaltbarkeit für jedes unbefangene Urteil so klar zu Tage liegt. Nachdem vielmehr die Apriorität und Idealität des Raumes durch Kant einmal gelehrt worden ist, besteht für denjenigen, der sich die Bedenken gegen den Begriff eines substantiellen Raumes zu klarem Bewufstsein gebracht hat, das einzig rationelle Verfahren darin, die Kantische Lehre anzuerkennen, welche auf alle Fragen eine klare und befriedigende Antwort giebt, die in Betreff des Raumes überhaupt aufgeworfen werden können.

Die wichtigsten und nach unserer Meinung völlig entscheidenden Gründe für die Idealität des Raumes haben wir hiermit entwickelt; es giebt aber noch eine Reihe weiterer Momente, die sehr geeignet sind, das Gewicht unserer bisherigen Argumentation zu verstärken und die paradoxe Lehre des Idealismus auch dem natürlichen Bewufstsein etwas näher zu bringen.

III. Sekundäre Beweisgründe für die Idealität.

Wie in der Regel die richtige Lösung eines schwierigen und wichtigen Problemes dadurch eine Bestätigung empfängt, dafs sie zugleich eine Antwort auf manche sonstige Fragen giebt, mit denen sich bis dahin unser Nachdenken vergeblich beschäftigt hat, so erfährt auch die Lehre von der Idealität des Raumes eine höchst wertvolle Beglaubigung durch das überraschende Licht, welches sie auf einige sehr dunkle und verwickelte Verhältnisse wirft. Zunächst sind es die Beziehungen zwischen Materie, resp. Stoff und Kraft, die nach unserer Meinung vom idealistischen Standpunkte aus sich in einer sehr befriedigenden Weise erklären lassen. Als wesentliches und charakteristisches Prädikat kommt der Materie die Eigenschaft der Ausdehnung zu; was nicht ausgedehnt ist, ist auch nicht mehr Materie, sondern etwas Immaterielles; alle ausgedehnten Dinge hingegen gelten uns als materiell. Dennoch aber besteht das Wesen der Materie keineswegs in

der Ausdehnung allein; die bloſse Ausdehnung als solche ist der Raum, in dem man zwar willkürlich einzelne Teile unterscheiden kann, die aber deshalb noch nicht zu materiellen Körpern werden. Von der Materie reden wir vielmehr erst da, wo ein Etwas im Raume existiert, welches beweglich, teilbar, widerstands- und wirkungsfähig ist. Wenn wir aber fragen, was zu der Ausdehnung noch hinzukommen muſs, damit ein wirklicher Körper entstehe, so können wir dies weitere Moment nur in demjenigen Agens suchen, welches wir als Kraft zu bezeichnen pflegen. Denn die Kraft ist es ganz allein, welche einen Körper undurchdringlich, widerstands- und wirkungsfähig macht und ihm eben dadurch die Eigenschaft der Raumerfüllung verleiht, durch die wir das Wesen der Materie am besten charakterisieren. Wie aber steht es nun mit dem Verhältnis von Kraft und Ausdehnung, die zusammengenommen die hauptsächlichen Bestandteile der Materie bilden? Sehen wir näher zu, so ergiebt sich, daſs die Kraft das allein wirksame Element der Materie ist; die Ausdehnung läſst sich zwar von der Materie nicht trennen, ohne deren Wesen zu zerstören, aber dennoch ist sie nicht imstande, irgend eine reale Wirkung auszuüben. Wie der Raum als solcher jeder Wirkungsfähigkeit entbehrt, so trägt auch die räumliche Ausdehnung des einzelnen Körpers nichts zu dessen Wirkungen bei; ob z. B. ein und derselbe Körper bei gleicher Masse eine etwas gröſsere oder geringere Ausdehnung besitzt, macht für die Summe seiner Wirkungsfähigkeit nichts aus; dieselbe wird dadurch weder vermehrt noch vermindert.

Diese Umstände machen es für den realistischen Standpunkt sehr schwierig, über das Verhältnis von Ausdehnung, resp. Materie und Kraft[1]) wirklichen Aufschluſs zu geben.

[1]) Das Problem, mit dem wir es hier zu thun haben, betrifft nach unserer Überzeugung in erster Linie das Verhältnis von Ausdehnung und Kraft, in deren Vereinigung das Wesen der Materie liegt; da aber die Materie das Ganze ist, so kann man auch wieder, wie es gewöhnlich geschieht, nach dem Verhältnis der Kraft zur Materie fragen und in ihm das Problematische finden. Man wolle daher keinen Widerspruch konstatieren, wenn wir beide Formen der Fragestellung nebeneinander gebrauchen.

Da die Materie nicht die Kraft und die Kraft nicht die Materie sein soll, so pflegt man sich damit zu helfen, dafs man die Materie zum Träger der Kraft und die letztere zur Eigenschaft, zum Accidens der ersteren macht. Diese Auffassung, obwohl in gewissem Sinne ganz gerechtfertigt, läfst doch zu viele Fragen offen, als dafs sie vollauf befriedigen könnte. Jede tiefere Untersuchung nämlich führt zu dem Resultate, dafs für die Materie neben der Kraft eigentlich gar kein Raum mehr übrig bleibt; man sieht nicht ein, was die Materie als ein besonderes Wesen überhaupt soll, wenn doch, aus den vorher angeführten Gründen, alle ihre Realität und Wirksamkeit in der Kraft zu suchen ist. Es hilft deshalb auch nichts, die Unterscheidung von Materie und Kraft auf eine verschiedene Betrachtungsweise eines und desselben Gegenstandes zurückzuführen und so den störenden Dualismus ganz auf Rechnung des Subjekts zu setzen. Denn thatsächlich bleibt es doch dabei, dafs die Materie, abgesehen von der Kraft, keine reellen Wirkungen auszuüben vermag und überhaupt so gut wie nicht vorhanden, ein blofses Nichts ist. Will man aber die Materie als solche ganz beseitigen und als das einzig Reale die Kraft übrig lassen, so kommt man auch auf diesem Wege aus den Schwierigkeiten nicht heraus; denn dann bleibt wiederum die Ausdehnung der Materie unerklärt, da die Kraft für sich allein ein dynamisches Prinzip ist, auf welches sich das Prädikat der Ausdehnung nicht anwenden läfst.

Nun hat man freilich auch diesem Übelstande durch eine dynamische Konstruktion der Materie aus immateriellen Kraftpunkten abzuhelfen gesucht. Man hat gemeint, dafs die letzten Bestandteile der Materie immaterielle Kraftcentra seien, die durch ihre gegenseitigen dynamischen Wirkungen die Erscheinung materieller Körper hervorbrächten. Eine selbstständige Materie neben der Kraft würde es also von diesem Standpunkte aus nicht mehr geben; vielmehr hätte sich alles in Kräfte aufgelöst, die ihrem eigentlichen Wesen nach immateriell blieben. Aber auch diese Lösung des Rätsels können wir nicht gelten lassen. Einmal nämlich ist es uns unver-

ständlich, wie man glauben kann, dafs eine weit genug fortgesetzte Teilung der Materie je zu unteilbaren Elementen führe. Mag die Materie den Raum kontinuierlich erfüllen oder nicht, so wird man durch ihre Teilung doch immer nur zu Elementen gelangen, die wiederum teilbar sind; weil die Materie im Raume liegt, kann man nie hoffen, bei fortgesetzter Teilung auf Elemente zu kommen, die selbst nicht mehr räumlich sind; es ist wohl möglich oder vielmehr gewifs, dafs bei einem bestimmten Punkte der Teilung die Materie uns unter den Händen entschwindet; aber daraus folgt nur, dafs die übrig bleibenden Bestandteile unwahrnehmbar klein, aber nicht, dafs sie plötzlich unräumlich geworden sind.

Es kommt aber noch hinzu, dafs nach unserem Dafürhalten die Möglichkeit unausgedehnter Kraftcentra ganz unverständlich ist, wenn wirklich ein realer Raum existiert. Soll es überhaupt etwas Unräumliches, Nicht-Materielles geben, dann darf kein Raum vorhanden sein. Denn da der Raum in das Unendliche ausgedehnt und in das Unendliche teilbar ist, so mufs er als wirklich existierendes Wesen alles umfassen, was da ist. Es läfst sich durchaus nicht einsehen, wo für immaterielle Dinge ein Platz sein soll, der nicht schon durch den Raum in Anspruch genommen wäre. In der That kann dieser in Wirklichkeit gar nicht existieren, ohne dann auch die Gesamtheit alles Seienden zu umspannen; denn wollte man sagen, die immateriellen Wesen existierten eben in dem Gebiete des Unräumlichen, so würde man damit nur die Meinung wiederholen, die wir gerade bestreiten, dafs es trotz der vorausgesetzten absoluten Realität des unendlichen Raumes doch noch einen Bereich des Nicht-Räumlichen geben könne. Will man daher überhaupt die Möglichkeit der Existenz von etwas Immateriellem festhalten, dann mufs man auch die naive Vorstellung von der absoluten Realität des Raumes aufgeben; erst wenn dies geschieht, hat die Annahme eines immateriellen Seins keine Schwierigkeit mehr; denn dann ist ja alles unräumlich, was existiert. Aber das Nebeneinanderbestehen

einer materiellen und einer immateriellen Welt ist geradezu unbegreiflich.

Mit der Konstruktion der Materie aus immateriellen Kraftcentren können wir uns also nicht für einverstanden erklären; hingegen verschwinden alle Rätsel, die das Verhältnis von Materie und Kraft darbietet, vom idealistischen Standpunkte aus. Denn mit dem Raume fällt auch die Materie als ein ausgedehntes Etwas hinweg; die Kraft aber, welche zu der Materie in einer so geheimnisvollen Beziehung steht, bleibt als das wahre Wesen und das eigentliche Fundament der körperlichen Welt zurück. Die ausführlicheren Beweise für diese Behauptung können wir freilich erst später bringen[1]); aber soviel leuchtet doch nach unseren bisherigen Ausführungen auch ohne weitere Auseinandersetzungen ein, dafs die in der Materie wirkende Kraft nicht das Produkt des Raumes sein kann, welcher der Materie vielmehr nur die Eigenschaft der an und für sich ganz wirkungslosen Ausdehnung verleiht; folglich ist es auch nicht möglich, dafs mit dem Raume etwas anderes als die Ausdehnung der Materie vernichtet wird; die Kraft aber wird durch die idealistische Aufhebung des Raumes nicht berührt, sondern bleibt als immaterielles Prinzip bestehen. Nur so löst sich unser Problem, um dessen Aufhellung der Realismus sich vergeblich bemüht, rein und befriedigend auf. Die beiden Elemente, welche man nicht zu vereinigen weifs, treten vom idealistischen Standpunkte aus in eine Verbindung, welche ganz gut zu begreifen ist. Die Kraft existiert objektiv, der Raum stammt aus dem Subjekt; indem wir aber die Ausdehnung zu den an sich selbst unräumlichen Dingen hinzubringen, entsteht für unsere Anschauung die Materie als ein ausgedehntes, kraftbegabtes Wesen. Jetzt begreifen wir beides: sowohl dafs die Materie als solche, d. h. als ein ausgedehntes Etwas, jeder Wirkungsfähigkeit entbehrt, wie auch den Umstand, dafs in unserer

---

[1]) Man vergleiche zu dem Obigen die Ausführungen über das Ding an sich in Kap. 11.

Erfahrung die Ausdehnung doch nie von den ihrem Wesen nach unräumlichen Kräften, auf denen alle Wirksamkeit der Materie beruht, hinwegzubringen ist. An sich selbst aber und ihrem Ursprunge nach sind beide Elemente gänzlich voneinander getrennt.

Ferner beseitigt die Idealität des Raumes alle Schwierigkeiten, die man im Begriffe der Kräfte überhaupt und speziell im Begriffe der Fernwirkung findet. Auch heutzutage geht eine immerhin ziemlich weitverbreitete Richtung der Naturwissenschaft oder genauer der Physik darauf aus, den Kraftbegriff aus dem Systeme der physikalischen Vorstellungen möglichst zu entfernen und eine mechanische Naturerklärung in dem Sinne zu restaurieren, dafs Druck und Stofs die einzigen Bewegungsursachen sein sollen. Namentlich sträubt man sich, die Möglichkeit von Fernwirkungen zuzugeben, indem man die freilich ganz unbegründete Behauptung aufstellt, derartige Wirkungen entbehrten jeder Verständlichkeit und seien deshalb prinzipiell zu verwerfen. Dafs eine Wirkung in die Ferne allerdings etwas Geheimnisvolles an sich hat, kann man den Vertretern der mechanischen Naturerklärung zugeben, ohne deshalb den Folgerungen beizustimmen, die sie aus diesem Umstande ziehen; aber doch liegt der mysteriöse Charakter der Fernwirkung nur darin, dafs zwei Gegenstände aufeinander wirken, die durch eine bestimmte Raumstrecke voneinander getrennt sind. Wenn es nun aber in Wirklichkeit gar keinen Raum giebt, also auch die Entfernungen nicht vorhanden sind, welche für unsere Anschauung die Dinge voneinander trennen, dann kann man nicht mehr die Unmöglichkeit oder Undenkbarkeit von Fernwirkungen behaupten; man kann es wenigstens nicht mehr mit Berufung auf diejenigen Gründe, welche man sonst für die Verwerfung der Fernwirkung anzuführen pflegt. Nun mufs ja allerdings in der Welt der Dinge an sich demjenigen, was uns als räumliche Entfernung erscheint, eine Art von Abstand in einem metaphysischen Sinne des Wortes entsprechen; aber dieser Umstand kann uns nimmermehr zu der Behauptung berechtigen, dafs Wechsel-

wirkung zwischen zwei im metaphysischen Sinne voneinander getrennten Dingen unmöglich sei; denn von der Beschaffenheit der intelligiblen Beziehungen der Dinge untereinander haben wir eben keine Vorstellung. Durch diese Erwägungen wird also der Polemik gegen die physikalische Fernewirkung die Spitze abgebrochen, weil dieselbe nur unter der Voraussetzung der absoluten Realität des Raumes überhaupt einen Schein von Berechtigung hat; so wirft denn die Lehre von der Idealität des Raumes auch auf das Problem der Fernewirkung ein überraschendes Licht und wird dadurch ihrerseits um ein neues Beweismoment bereichert.

Aber auch im übrigen bietet die Kantische Raumlehre der dynamischen Naturerklärung manche Stützen dar; wir können hier zwar nicht die Gründe auseinandersetzen, aus welchen uns der Versuch einer durchgeführten mechanischen Naturerklärung, d. h. einer Naturerklärung, welche höchstens physikalisch-chemische Kräfte oder gar nur Druck und Stofs als bewegende Prinzipien zuläfst, als völlig aussichtslos erscheint[1]); nur darauf kommt es uns in unserem jetzigen Zusammenhange an, mit allem Nachdruck zu betonen, dafs nicht der geringste prinzipielle Grund vorliegt, welcher uns zwingen könnte, die ursprünglichen Kräfte ganz zu beseitigen und auf bestimmte Bewegungsformen zurückzuführen. Soweit ein solches Verfahren gelingt und mit den Thatsachen der Erfahrung nicht in Widerspruch steht, haben wir gewifs nichts dagegen einzuwenden; wenn man aber diese Form der Naturerklärung als die allein berechtigte hinzustellen versucht, so geht man dabei von Erwägungen aus, welche vor der Kritik nicht stichhalten, und die vor allen Dingen auch unter dem Gesichtspunkte der Idealität des Raumes als verfehlt erscheinen. Der Hauptgrund nämlich, weshalb man keine ursprünglichen Kräfte in der Natur anerkennen will, dürfte in der Unanschaulichkeit der Kräfte und dem Bestreben zu

---

[1]) Man vergleiche hierüber meine Schrift, „Mechanismus und Teleologie".

suchen sein, alle Naturagentien auf anschauliche Wirkungsformen zurückzuführen; denn was wir anschaulich erkennen, erkennen wir mit einem Grade von Klarheit, der unserer Einsicht in das Wesen dynamischer Prinzipien nie zukommen kann. Aber dafür giebt uns die Anschauung auch immer nur über äufsere Verhältnisse und nie über das innere Wesen der Dinge Aufschlufs. Das letztere ist der Anschauung nicht mehr zugänglich; daraus darf jedoch durchaus nicht gefolgert werden, dafs in der Natur überhaupt keine Innerlichkeit der Dinge, keine dynamischen Prinzipien vorhanden wären. Denn wenn der Idealismus im Rechte ist, so haben wir es in der Anschauung doch immer nur mit blofsen Erscheinungen zu thun; demnach ist es ein prinzipiell verfehltes Bestreben, alle Realität der Natur in anschauliche Verhältnisse auflösen zu wollen; vielmehr macht der Idealismus die Bahn gerade für eine dynamische Naturerklärung frei; denn nach seinen Prinzipien fällt die wahre Wirklichkeit der Natur ganz aufserhalb des Gebietes, innerhalb dessen sich die mechanische Erklärung bewegt. Umgekehrt aber wird nun die dynamische Naturauffassung zu einer Stütze des Idealismus. Denn wenn ganz abgesehen von der Frage nach der Realität des Raumes die gewichtigsten Gründe für die Notwendigkeit einer dynamischen Naturerklärung vorhanden sind, wenn der mechanischen Naturauffassung überall Schwierigkeiten im Wege stehen, die nach unserer anderwärts begründeten Überzeugung mit ihren Mitteln sich nicht auflösen lassen, dann mufs durch diese Sachlage notwendigerweise auch der Idealismus eine neue Bestätigung empfangen, da er eigentlich allein die Möglichkeit bietet, in der Natur eine Vielheit qualitativ verschiedener, der Anschauung aber gänzlich entzogener Kräfte anzunehmen, wie sie die dynamische Naturerklärung verlangen mufs.

Endlich erscheint auch das Verhältnis zwischen Leib und Seele vom idealistischen Standpunkte aus in einer ganz neuen Beleuchtung; Kant selbst schon hat in dem Schlufsabschnitt seiner Kritik der rationalen Seelenlehre hierauf aufmerksam gemacht. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele war

es, die man vom realistischen Standpunkte aus nicht zu verstehen vermochte, und zu deren Erklärung man eine Anzahl von Theorien ersann, die schon um ihrer Künstlichkeit willen unannehmbar sind. Sobald man sich dagegen auf den Boden des Idealismus stellt, müssen die Bedenken verschwinden, welche man gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu haben pflegt. Denn wenn die ganze Körperwelt nur eine Erscheinung ist, hinter welcher in Wahrheit eine übersinnliche Welt liegt, so hört die Unvergleichbarkeit auf, welche man mit Recht zwischen der seelischen Innenwelt und der materiellen Aufsenwelt findet, und die eben der Anlafs geworden ist, weshalb man im Widerspruche mit aller Erfahrung die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele geleugnet hat. Jedenfalls kann niemand die Behauptung aufstellen, dafs das übersinnliche Substrat, welches an Stelle der Materie treten mufs, wenn der Raum eine blofse Vorstellung ist, nicht auf unsere Seele zu wirken vermöchte; denn dieses Substrat ist ja insofern mit der Seele gleichartig, als beide unräumlicher, immaterieller Natur sind. Die natürliche Vorstellungsweise des Menschen, dafs in der That zwischen Leib und Seele eine Wechselwirkung stattfindet, wird also durch die Lehre von der Idealität des Raumes bestätigt und gerechtfertigt; die diese Wechselwirkung leugnenden Theorien aber erweisen sich als Folgen einer falschen Voraussetzung, nach welcher man, um mit Kant zu reden, „das, was blofs in Gedanken existirt“ — die Ausdehnung und Materie nämlich — „hypostasirt, und in eben derselben Qualität, als einen wirklichen Gegenstand aufser dem Subjekt annimmt.“ (A. a. O.; II, S. 307.) Von diesen Theorien sind übrigens diejenigen des Occasionalismus und der prästabilierten Harmonie heutzutage glücklich verschwunden; dagegen wird die Annahme eines Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen auch gegenwärtig noch vielfach vertreten; man findet sogar die Anschauung, sie wäre eine gewissermafsen ganz natürliche Voraussetzung über das Verhältnis von geistiger und materieller Welt. In Wahrheit jedoch widerspricht diese

Theorie auf Tritt und Schritt der Erfahrung, welche sich schlechterdings gar nicht anders deuten läfst, als dafs wirklich der Körper auf die Seele und die Seele wiederum auf den Körper wirkt.

Zugleich wird aber vom idealistischen Standpunkt aus auch der Gegensatz erklärt, der trotz ihrer Wechselwirkung zwischen der materiellen und geistigen Welt bestehen bleibt. Denn wenn thatsächlich nie ein Übergang aus der einen in die andere Welt stattfindet, wenn Bewegung sich nie in Empfindung, ein Willensvorgang sich nie in eine Bewegung verwandeln kann, so ist das ein Verhältnis, welches durchaus natürlich erscheint, sobald man bedenkt, dafs die ganze räumliche Welt mit allen ihren mannigfachen Bewegungen doch nur ein Produkt unseres eigenen Geistes darstellt; ebenso erklärlich ist es auch, dafs wir durch eine noch so weit fortgesetzte Zergliederung der Materie nie dem inneren Wesen der Dinge näher kommen, nie von aufsen her auf irgend etwas Seelisches und Geistiges stofsen. Denn natürlich bleibt die Seele ganz jenseits der Welt, die sie selbst erst erzeugt hat, und ist in ihr nimmermehr zu finden. So lange man nun auf dem Boden des Realismus steht, liegt die Vorstellung nahe, dafs es überhaupt keine Seele giebt, wenn man dieselbe doch nirgends im Raume anzutreffen vermag; denn wie schon bemerkt, ist es bei der Annahme der absoluten Realität des Raumes eigentlich ganz unverständlich, wie es etwas Immaterielles soll geben können, da doch der Raum als unendliches Wesen alle Realität in sich enthalten müfste. Vom Standpunkte des Idealismus hingegen kann das Dasein einer immateriellen Seele um ihrer Immaterialität willen natürlich nicht bezweifelt werden.

Für den empirischen Standpunkt existiert also in der That zwischen der inneren und äufseren Welt eine Kluft, die nicht überbrückt werden kann; ein ganz strenger Dualismus im Cartesianischen Sinne ist die einzige Anschauungsweise über das Verhältnis von Geist und Körper, welche hier zu Recht besteht. Denn blicken wir um uns, so sehen wir eine Welt

vor uns liegen, in der alles Seiende Materie und alle Veränderung Bewegung ist; wenden wir dagegen unser Auge nach innen, so tritt uns eine ganz andere Welt entgegen. Von Materie und Bewegung ist, wenn wir uns nicht selbst täuschen wollen, schlechterdings nichts wahrzunehmen. Das eigene Ich erscheint uns als ein denkendes, fühlendes, wollendes Subjekt, aber nicht als ein Körper von bestimmter Masse und Ausdehnung; ebensowenig besitzen die psychischen Prozesse, soweit wir uns derselben unmittelbar bewufst sind, irgend welche Ähnlichkeit mit den Bewegungen der äufseren Natur. Empfinden, Denken, Fühlen, Wollen sind dem Zeugnis der inneren Erfahrung zufolge rein intensive Vorgänge, welche man sich nicht als Bewegungen vorstellen kann, ohne eben damit ihren eigentümlichen Charakter aufzuheben. Woher aber kommt diese Verschiedenheit, und wie ist sie metaphysisch zu deuten? Existieren wirklich nebeneinander zwei Welten, die doch ihrem ganzen Wesen und ihrer Daseinsform nach voneinander verschieden sind? Dafs dem nicht so sei, ist eine Überzeugung, welche von sehr verschiedenen metaphysischen Standpunkten aus vertreten wird. Aber vergeblich bemüht man sich, den Dualismus in irgend einer Weise zu überwinden, solange man an der absoluten Realität des Raumes festhält. Auch die Annahme, dafs materielle und geistige Welt nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens, zwei Attribute der gleichen Substanz seien, verlegt die Schwierigkeiten, welche uns hier entgegentreten, nur an eine andere Stelle, ohne sie wirklich zu lösen. Erst die Idealität des Raumes ist imstande, den Dualismus von geistiger und materieller Welt von Grund aus zu überwinden; denn wenn es keinen Raum giebt, so verschwindet auch die materielle Welt ohne weiteres; was aber zurückbleibt, ist ein in seiner Gesamtheit immaterielles Sein.

Abgesehen jedoch auch von ihrem Verhältnis zum Leibe bietet die Beschaffenheit der Seele, wie wir sie innerlich wahrnehmen, einen Beweis für die Idealität des Raumes und die Immaterialität des Seienden dar. Wie wir nämlich weiterhin

noch genauer zeigen werden, muſs unsere Seele notwendigerweise als ein Ding an sich betrachtet werden; denn nur ein solches ist imstande, reale Wirkungen auszuüben und den Träger einer Erscheinungswelt zu bilden, wie das die Seele thut (vgl. Kap. 8, S. 425 ff.). Aufserdem aber ist die Seele als Bewuſstsein von unräumlicher Natur; denn keine innere Beobachtung vermag uns in demjenigen, was wir unser eigenes Ich nennen, das Prädikat der Ausdehnung zu zeigen; nur durch innere Erfahrung aber können wir überhaupt von dem Dasein seelischen Lebens etwas wissen. Wenn also die Seele einerseits ein Ding an sich und nicht Erscheinung, andererseits von unräumlicher, immaterieller Natur ist, so liegt der Analogieschluſs nahe, daſs die Dinge an sich überhaupt unräumlich sind; und wenn die psychischen Vorgänge in unserem Inneren keine Bewegungen, hingegen wirklich real sind, so ist wiederum der Analogieschluſs zu machen, daſs wohl auch die übrigen Vorgänge in der Natur ihrem wahren Wesen nach keine Bewegungen sein werden; dann aber muſs man endlich noch schlieſsen, daſs in Wirklichkeit ein Raum nicht existiert; denn wenn die Dinge an sich nicht räumlich und die realen Naturvorgänge keine Bewegungen sind, dann ist nicht einzusehen, was die Existenz eines Raumes überhaupt noch für einen Zweck haben soll. Daſs aber die Dinge in unserer Vorstellung einen räumlichen Charakter tragen, kann deshalb nicht auffallen; denn unmittelbar erkennen wir doch nur uns selbst unserem psychischen, inneren Wesen nach; von allen anderen Dingen, auch von unserem eigenen Körper, haben wir jedoch nur eine vielfach vermittelte Erkenntnis. Nun leuchtet aber ein, daſs wir nur dasjenige seinem eigentlichen Wesen nach direkt zu erkennen imstande sind, von dem wir eine unmittelbare Erfahrung haben; wo eine derartige Erfahrung nicht möglich ist, da kann es nicht auffallen, wenn die Dinge, von denen wir nur durch unsere Vorstellungen etwas wissen, uns in Formen erscheinen, die ihnen ihrem eigentlichen Wesen nach nicht zukommen, und die auch auf das uns unmittelbar bekannte eigene Ich keine Anwendung zulassen. Demnach ist

der grofse Gegensatz zwischen innerer und äufserer Welt, der durch alle unsere Erfahrungen hindurchgeht, vom idealistischen Standpunkte aus vollkommen verständlich; zugleich aber erhellt, dafs er nicht die metaphysische Bedeutung hat, welche der Realismus ihm beizulegen nicht umhin kann.

So sehen wir denn, wie fruchtbar sich die Lehre von der Idealität des Raumes für die Lösung einer ganzen Anzahl schwieriger Probleme erweist; wenn aber auch von wissenschaftlichen Theorien das Wort gelten darf „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen", dann sind die Auseinandersetzungen unseres letzten Abschnittes allerdings in hohem Grade geeignet, eine wertvolle Ergänzung derjenigen Beweise für die Idealität des Raumes zu liefern, welche wir in den beiden ersten Abschnitten des gegenwärtigen Kapitels gegeben haben.

IV. Widerlegung der wichtigeren Einwände gegen die Idealität.

Schon in unseren bisherigen Ausführungen haben wir eine Anzahl von Einwänden gegen die Lehre von der Idealität des Raumes zu widerlegen gehabt; jetzt kommt es uns nur noch darauf an, eine zusammenhängende Kritik der bisher noch nicht besprochenen wichtigeren Einwürfe zu liefern, welche gegen die Behauptung der ausschliefslichen Subjektivität des Raumes erhoben zu werden pflegen.

Diese Einwürfe sind natürlich von sehr verschiedenem und teilweise von so geringem Werte, dafs es sich überhaupt nicht verlohnt, ihnen unsere kritische Beachtung zu schenken. So sehen wir ganz ab von den Äufserungen des Unwillens und den Kundgebungen von Entrüstung, mit denen der gesunde Menschenverstand so häufig die allen seinen natürlichen Anschauungen zuwiderlaufende Idealitätslehre aufnimmt. Nach unseren vorhergehenden Darlegungen haben wir auch keine besondere Veranlassung, uns eingehender mit allen denjenigen Argumentationen zu beschäftigen, welche die objektive Reali-

tät des Raumes deshalb für selbstverständlich halten, weil uns derselbe nach dem Zeugnis der Erfahrung äufserlich umgiebt. Wir heben nur auf das nachdrücklichste hervor, dafs es den Vertretern des Idealismus nie eingefallen ist, dieses Faktum irgendwie in Abrede zu stellen oder die Thatsache zu leugnen, dafs sich um uns eine Körperwelt von den ungeheuersten Dimensionen ausbreitet. Dafs aber hierin kein Beweis für die absolute Realität des Raumes liegt, brauchen wir nicht noch einmal auseinanderzusetzen. Wer dies dennoch behauptet, darf sich nicht wundern, wenn wir ihn ersuchen, noch einmal die Gründe durchzudenken, welche wir bisher für die Apriorität und Idealität des Raumes entwickelt haben. Dann wird er wahrscheinlich zu der Erkenntnis gelangen, dafs seine Subjektivität den Raum durchaus nicht hindert, sich äufserlich um uns auszubreiten. Auch dafs die im Raume befindlichen Dinge fähig sind, reale Wirkungen auszuüben, uns z. B. einen Widerstand von bestimmter Gröfse entgegenzusetzen, wenn wir sie bewegen wollen, ist kein Grund für die absolute Realität des Raumes. Zwar werden wir später noch sehen, dafs nie Erscheinungen als solche, sondern nur Dinge an sich zu wirken vermögen. Aber daraus folgt nicht, dafs die Dinge im Raume, sofern sie räumlich sind, Dinge an sich sein müfsten; denn wir haben ja schon darauf aufmerksam gemacht, dafs nie ihre räumlichen Prädikate es sind, welche den Dingen ihre Wirkungsfähigkeit verleihen. Ebensowenig kann die Thatsache unserer eigenen Bewegung einen Beweis für die absolute Realität des Raumes bilden. Allerdings ist man, wie ich glaube, sehr geneigt, unter allen Umständen die Vorstellung festzuhalten, dafs die eigene Bewegung, von deren Wirklichkeit wir eine so innige Empfindung haben, ein absolut realer Vorgang sei. Und doch braucht man sich nur an die früheren Ausführungen über die Relativität aller räumlichen Gröfsenverhältnisse zu erinnern, um zu erkennen, dafs wir es auch bei der eigenen Bewegung mit einem Vorgang zu thun haben, der so, wie er uns erscheint, nur in unserer Vorstellung existiert. Denn wenn die gleiche Raumstrecke unter ver-

schiedenen Wahrnehmungsbedingungen uns sehr verschiedene Gröfsen zeigen kann, so wird auch die Bewegung durch diese Raumstrecke in unseren Augen bald von gröfserem und bald von geringerem räumlichen Umfange sein. Folglich ist auch die eigene Bewegung, so wie sie in der Erfahrung uns erscheint, ein Vorgang, der aufserhalb unserer Vorstellung nicht stattfindet. Hätten wir nicht die subjektive Raumanschauung, oder statt deren irgend eine andere Anschauungsform, so würde derselbe reale Vorgang, der sich uns jetzt als Bewegung darstellt, uns als etwas ganz anderes vorkommen. Es ist daher unmöglich, aus der Thatsache der eigenen Bewegung als solcher, mögen wir noch so sehr von ihrer Realität überzeugt sein, einen Schlufs auf die Existenz eines absolut realen Raumes zu machen.

Alle diese und ähnliche Einwände gegen die Idealität des Raumes beruhen also nur auf dem Umstande, dafs man sich von dem sinnlichen Vorurteil der objektiven Realität des äufseren Raumes nicht loszureifsen vermag. Wie schwer es allerdings ist, sich davon freizumachen, zeigt die Hartnäckigkeit, mit der man solche Einwürfe immer wiederholt. Glaubt doch selbst Schelling etwas Ernstliches gegen Kants Lehre vorzubringen, wenn er in seiner „Darstellung des Naturprozesses", also in Vorlesungen vom Winter 1843—44 (S. W. 1. Abt. X, S. 321), sich folgendermafsen ausläfst: „Wie sollte ich mich selbst darein finden, wenn der Theil des Raums, den ich in diesem Augenblick einzunehmen glaube, den ich als unabhängig von mir denken *mufs*, der nicht darum aufhören würde zu seyn, wenn ich ihn nicht mehr vorstellte, wenn ich ferner die Entfernung, in welcher ich *Sie* von mir erblicke, und die Räume, welche *Sie* einnehmen, als nichts Objektives, unabhängig von mir Wirkliches ansehen, wenn ich in dem allem nichts sehen sollte als eine Art und Weise, wie *ich* in meine Sinnesvorstellungen eine gewisse Ordnung bringe? Was wären wir, was wären überhaupt alle die Dinge, die ich mir im Raum vorstelle, wenn es aufser unserer Vorstellung gar keinen Raum gäbe? In welche Hirngespinste würde ich unvermeidlich

gerathen, zu welchen Erdichtungen mich fortgerissen sehen, wenn ich das Letzte für wahr halten könnte? Das Wenigste wäre, dafs wir uns wieder in eine Leibnizische Monadenwelt, eine Welt rein und blofs geistiger Wesen flüchten müfsten.“ Ob nun das letztere gerade ein Unglück wäre, wollen wir hier dahingestellt sein lassen; aber jedenfalls würde eine idealistisch begründete Monadologie ein gegen kritische Angriffe sehr viel besser geschütztes System sein, als die Schelling'sche Identität von Geist und Natur, die sicher falsch ist, solange der Raum, wie bei Schelling, für etwas absolut Reales angesehen wird. Denn die Welt des Geistes und die im Raume sich ausbreitende Körperwelt bilden ohne Zweifel einen Gegensatz, der sich in keiner Weise ausgleichen läfst. Doch hiervon abgesehen ist es ganz klar, dafs die obigen Äufserungen Schellings weiter gar nichts als die wenig erfreuliche Thatsache beweisen, dafs der Urheber der Identitätsphilosophie nur eine sehr mangelhafte Einsicht in das wahre Wesen des äufseren empirischen Raumes und kein Verständnis seines subjektiven Ursprungs besafs. Wie hätte er sonst behaupten können, dafs man notwendigerweise den äufseren Raum als von sich unabhängig und die Entfernungen in ihm als etwas Objektives, absolut Reales denken müsse! Ist ja doch das gerade Gegenteil durch die Apriorität des Raumes erwiesen, welche Schelling weder thatsächlich widerlegt, noch zu widerlegen auch nur versucht hat. Sein Einwand ist also weit davon entfernt, die Kantische Idealitätslehre zu erschüttern; was er aber fernerhin in der angeführten Schrift über die Entstehung und das wirkliche Wesen des Raumes sagt, sind blofse Phantasien, mit denen wir um so weniger Anlafs haben, uns ernstlich zu beschäftigen, als ihre Widerlegung in unserer Kritik der den Raum als Accidens der Dinge auffassenden Theorie schon mit enthalten ist.

In der That genügt der Hinweis auf die Apriorität des Raumes, um die Nichtigkeit aller ähnlichen Argumentationen, wie der bisher besprochenen, darzuthun. So schwer es auch sein mag, sich in die Vorstellung zu finden, dafs die ganze

von uns wahrgenommene Aufsenwelt nur in unserer Anschauung existiert, so wenig ist es doch möglich, hiergegen wirklich etwas Triftiges einzuwenden. Wenn aber die ganze grenzenlose Körperwelt in ein Nichts zusammenstürzt, sobald wir von unserer Wahrnehmung absehen, so wird die hierin liegende Paradoxie auch durch die Existenz einer absolut realen, transscendenten Raumwelt nicht beseitigt. Denn die räumliche Welt unserer Erfahrung bleibt doch immer nur Erscheinung; mufs man das aber einmal zugeben, so hört auch das natürliche Interesse auf, welches man an der Existenz einer objektiv realen Körperwelt nimmt, und welches, man mag sagen was man will, in Wahrheit der eigentliche Grund ist, welcher die Vertreter des transscendentalen Realismus veranlafst, die Idealität des Raumes zu bestreiten.

Freilich könnte es nun auch noch andere, indirekte Gründe geben, welche die Annahme der Existenz eines objektiven Raumes notwendig machten; man bemüht sich auch, solche Gründe anzuführen, nach unserer Meinung freilich ohne jeden Erfolg. Da behauptet man denn, dafs die Idealität des Raumes im Widerspruch stände zu den Aufgaben des Erkennens; wir haben jedoch schon früher gezeigt, weshalb hiervon keine Rede sein kann. Eine richtige erkenntnistheoretische Auffassung des Wahrnehmungsprozesses macht es vielmehr a priori höchst wahrscheinlich, dafs die Wahrnehmungsbilder als seelische Produkte keine Ähnlichkeit mit den Dingen aufserhalb der Seele besitzen, zu deren Repräsentation für das Bewufstsein sie bestimmt sind. Aufserdem aber würde der Widerspruch, welcher für den idealistischen Standpunkt zwischen der eigentlichen Aufgabe und der thatsächlichen Beschaffenheit unserer Wahrnehmungen angeblich bestehen soll, auch dann nicht wegfallen, wenn wirklich ein Raum aufser unserer Vorstellung existierte; denn auch in diesem Falle ist es ja schlechterdings unmöglich, je zur Wahrnehmung des realen Raumes und der objektiven Körperwelt zu gelangen. Auch damit beweist man nichts zu Gunsten des transscendentalen Realismus, dafs man im Hinblick auf die für den Idealismus

vorhandene Diskrepanz zwischen Wahrnehmungsgegenstand und Ding an sich die Natur einer an uns verübten Prellerei beschuldigt. „Wären also", sagt E. v. Hartmann[1]), „die Dinge an sich nicht räumlich, so wäre unser Fürräumlichhalten derselben eine nothwendige und unvermeidliche Illusion; es hülfe uns gar nichts, uns diese Illusion in abstracto klar zu machen, sie würde doch immer in concreto ihr Recht behaupten. Diese Prellerei der Natur erreicht sofort ihr Ende, so wie man den Dingen an sich die Räumlichkeit zugesteht; dann behält der Instinkt Recht, dafs die Vorstellungsobjekte in räumlicher Hinsicht ähnliche Abbilder der Dinge an sich sind." In Wahrheit jedoch ist unsere instinktive Auffassung der äufseren Objekte eine ganz andere, als sie Hartmann hier schildert; es kommt uns natürlicher Weise gar nicht in den Sinn, unsere Vorstellung für ein im stereometrischen Sinne ähnliches Ebenbild des Dinges an sich anzusehen, auf welches wir sie beziehen. Vielmehr halten wir unsere Vorstellungen instinktiv für die Dinge selbst; das aber ist sicher falsch und eine Ansicht, die durch die erkenntnistheoretische Reflexion für immer zerstört wird. Die Prellerei würde also auch dann bestehen bleiben, wenn es einen realen Raum aufser der Vorstellung gäbe. Wenn Hartmann hiergegen aber einwenden wollte, dafs wir auch nach Aufklärung des Unterschiedes zwischen Ding an sich und Vorstellung fortfahren, unsere räumlichen Wahrnehmungen instinktiv auf räumliche Dinge an sich zu beziehen, so wäre zu erwidern, dafs wir es hier nur mit der erkenntnistheoretisch nicht zu rechtfertigenden Nachwirkung eines zwar ursprünglichen, aber falschen Instinktes zu thun haben. Sobald wir einmal darüber klar geworden sind, dafs das empirische Objekt kein Ding an sich ist, müssen wir auch zugeben, dafs der Instinkt in der Frage nach der objektiven Realität des Raumes nicht unser Führer sein kann. Aufserdem müfste das ganze Argument genau so gut in Rücksicht auf die Sinnesempfindungen gelten; denn bei ihnen liegt

[1]) Kr. Grundlegung des transsc. Realismus, 3. Aufl. S. 112.

die Sache ebenso, wie bei dem Raume. Kann man sich also zum Beweise der objektiven Realität der sinnlichen Eigenschaften der Dinge nicht auf unsere instinktive Auffassung derselben berufen, so ist das gleiche Verfahren auch beim Raume nicht am Platze. Wäre aber auch die Klage berechtigt, dafs die Idealität des Raumes unsere Wahrnehmungen aller objektiven Bedeutung beraubte und uns mit allen unseren äufseren Erkenntnissen auf ewig in den Kreis der Subjektivität bannte, so würde doch hierin kein Beweis für die objektive Realität des Raumes liegen; in diesem Falle müfsten wir eben ruhig auf eine Erkenntnis des eigentlichen Wesens der Dinge verzichten und uns damit begnügen, unser erfahrungsmäfsiges Wissen immer mehr zu erweitern; zu einer Summe blofs subjektiver Vorstellungen in dem Sinne etwa, wie es die Traumbilder sind, würde auch dann die Welt der äufseren Erfahrung keineswegs herabsinken.

Man setzt aber diese Argumentationen noch weiter und mehr in das Detail fort. Man glaubt behaupten zu können, dafs im Falle der ausschliefslichen Subjektivität des Raumes alle Mathematik ein wertloses Spiel mit subjektiven Verhältnissen und Beziehungen wäre, welchem gar kein reales Korrelat an den Dingen an sich entspräche. „Dann wäre es a priori unmöglich, dafs mit Hülfe mathematischer Arbeit jemals etwas anderes als eine höchst schnurrige Einrichtung unseres Verstandes erkannt würde; die mathematische Erkenntniss hielte sich dann ganz und gar auf subjektivem Gebiete, und würde niemals zur Erkenntniss eines anderen Dinges als unseres eigenen Denkvermögens beitragen können“ (E. v. Hartmann, a. a. O. 133). Stellen wir diese Auffassung zunächst an zwei Punkten richtig, wo sie entschieden der Korrektur bedarf; erstens kann hier nicht von der Mathematik überhaupt, sondern nur von der Geometrie gesprochen werden, da die objektive Gültigkeit der arithmetischen Sätze von dem Unterschiede zwischen erkenntnistheoretischem Realismus und Idealismus gar nicht berührt wird (vgl. oben S. 38); zweitens hat es die Geometrie durchaus nicht mit einer Einrichtung

unseres Verstandes, sondern mit der Anschauungsform des Raumes zu thun, dessen Wesen sie untersucht. Indem nun dieser Raum sich um uns ausbreitet und alle Dinge, die äufserlich von uns wahrgenommen werden, umfafst, gilt die Geometrie zugleich für die gesamte Welt der äufseren Erfahrung und zwar mit apodiktischer Gewifsheit. Denn da überhaupt nichts Gegenstand unserer Anschauung zu werden vermag, was sich nicht den Gesetzen dieser Anschauung, also des Raumes, ganz genau fügt, so leidet es keinen Zweifel, dafs die ganze Aufsenwelt im strengsten Sinne den Normen der Geometrie unterworfen ist. Die Welt der Dinge an sich mag dabei noch so sehr unräumlich sein, so kann doch dieser Umstand nicht hindern, dafs ihre Erscheinung durchweg unter den geometrischen Gesetzen steht. Das ist ja allerdings richtig, dafs die Geometrie keine Beziehungen der Dinge an sich zum Ausdrucke bringt, sobald es aufser der Vorstellung keinen Raum giebt. Aber deshalb wird doch die Geometrie und speziell ihre Anwendung auf die äufseren Gegenstände nicht wertlos. Dies würde erst dann der Fall sein, wenn nicht nur der Raum selbst, sondern auch die Dinge im Raum nach ihren speziellen Gröfsen- und Lageverhältnissen ein ausschliefsliches und, müssen wir noch hinzufügen, ganz willkürliches Produkt des Subjekts wären. Nun ist aber Kant und sind wir mit ihm von einer derartigen erkenntnistheoretischen Anschauung weit entfernt. In welcher Gröfse, Gestalt und Lage uns ein Gegenstand erscheint, beruht ebensogut auf objektiven Faktoren, wie die individuelle Färbung eines bestimmten Dinges. Indem wir nun die äufseren Gegenstände der geometrischen Messung unterwerfen, lernen wir freilich nicht diejenigen Verhältnisse kennen, die ihnen als Dingen an sich zukommen, aber doch immer den vollkommen gesetzmäfsigen Ausdruck ihrer absolut realen Eigenschaften unter den Bedingungen unserer Anschauung. Hierin liegt das objektive Moment, welches auch vom idealistischen Standpunkte aus in allen äufseren Erfahrungen über die räumlichen Verhältnisse der Dinge ge-

geben ist. Wer deshalb behauptet, unter der Voraussetzung der Idealität des Raumes verliere die Geometrie jeden objektiven Wert, kann wirklich nicht den Anspruch machen, dafs man diese Behauptung einer ernsthaften Beachtung würdigt. Wenn ich z. B. die Entfernungen und die Bahnen der Planeten berechne, so ist das für mich von ganz der gleichen praktischen Wichtigkeit, ob es nun in der Welt der Dinge an sich Entfernungen und Bewegungen giebt oder nicht. Für uns kommt hierbei alles nur darauf an, die Dinge so kennen zu lernen, wie sie uns thatsächlich erscheinen; die Zwecke der Geometrie und Astronomie werden von der Frage nach dem Wesen der Dinge an sich gar nicht berührt. Aufserdem steht jedoch auch fest, dafs wir selbst in dem Falle die wahren räumlichen Verhältnisse der Dinge nicht erkennen würden, wenn wirklich aufser uns ein Raum existierte. Denn niemand kann sagen, wie grofs die Dinge in Wirklichkeit sind; auch so wären wir auf die Erkenntnis von Erscheinungen eingeschränkt, die mit den Dingen an sich nur eine viel gröfsere Ähnlichkeit hätten, als unter Voraussetzung der Idealität des Raumes. Den Vorwurf gegen den Idealismus, dafs er die objektive Bedeutung der Geometrie aufhebe, können wir demnach in bestimmtem Sinne an die Adresse des transscendentalen Realismus zurückgeben.

Wie die Geometrie, so wird aber auch die Naturwissenschaft ihres Wertes nicht beraubt, wenn es objektive weder Materie noch Bewegung giebt. Denn die Idealität des Raumes kann ja doch nicht verhindern, dafs Materie und Bewegung unter festen Gesetzen stehende Erscheinungen des wahren Seins der Dinge und objektiv realer Vorgänge sind. Indem wir also die Gesetze untersuchen, welche das Geschehen in der materiellen Welt beherrschen, fassen wir in subjektiven Formen das wahre Verhalten der Dinge an sich auf. Wenngleich die Bewegung kein realer Vorgang ist, der auch aufser unserer Vorstellung stattfände, so beruht doch alle Bewegung auf der Wirkung von Ursachen, die, insoferne sie wirken, durchaus der transscendenten, absolut realen Welt ange-

hören[1]). Zwar erscheinen uns alle bewegenden Ursachen als Kräfte, die an die Materie geknüpft und nur im Raume wirksam sind. Aber doch bringt die Materie nicht vermöge ihrer räumlichen Eigenschaften, also nicht als Erscheinung die Bewegung hervor. Die Ursache der Bewegung kann stets nur in einem Dinge gesucht werden, welches, insoferne es wirkt, Ding an sich selbst, absolut real ist. Denn Erscheinungen als Erscheinungen sind nie imstande, eine reale Wirkung auszuüben. Überall also, wo es die Naturwissenschaft mit den Ursachen der Bewegung zu thun hat, stöfst sie auf den realen Kern, welcher in der Materie verborgen liegt, und der auch fortfährt zu existieren, wenn wir ihn nicht mehr vorstellen. Nun nennen wir die Ursache der Bewegung Kraft; folglich haben wir es in der Kraft mit einem Dinge an sich selbst zu thun, welches uns freilich nur durch seine Wirkungen erkennbar ist, die ihrerseits bloſse Erscheinungen sind. Hierdurch wird aber nicht verhindert, daſs die Kräfte selbst, mit denen die Naturwissenschaft operiert, oder die Ursachen der Bewegung reale Agentien sind, die auch auſser der Vorstellung existieren. Freilich kann man in gewissem Sinne auch den Körper als Ursache der Bewegung bezeichnen; daraus aber darf man nicht schlieſsen, daſs, da der Körper nur Erscheinung ist, dann auch die Ursache der Bewegung eine bloſse Erscheinung sei; der Körper ist eben nur seinen räumlichen Eigenschaften nach Erscheinung; wenigstens folgt aus der Idealität des Raumes nicht mehr. Wenn nun das Wesen des Körpers in seinen räumlichen Eigenschaften nicht aufgeht, so muſs auch nach Abzug der Ausdehnung und der sinnlichen Prädikate noch etwas übrig bleiben, was nicht mehr Erscheinung ist, sondern absolut real, und was allein den Körper fähig macht, bestimmte Wirkungen auszuüben. Nun lassen sich die Kräfte, die wir den Körpern beizulegen pflegen, auf keine Weise aus der bloſsen Ausdehnung und auch sonst nicht aus

---

[1]) Der eingehende Beweis für die Richtigkeit dieser und der folgenden Behauptungen ist in Kap. 11 enthalten.

einer rein subjektiven Vorstellungsthätigkeit ableiten, folglich haben wir an ihnen ein wirklich reales Prinzip. Demnach hat es die Naturwissenschaft trotz der Idealität des Raumes keineswegs nur mit Erscheinungen als Erscheinungen, sondern mit Dingen und Vorgängen zu thun, deren ganze Wirksamkeit auf den in ihnen enthaltenen realen Faktoren beruht.

Doch wir wollen unseren späteren Auseinandersetzungen nicht vorgreifen; die Frage nach dem wahren Wesen der Körperwelt, nach dem Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich, kann erst dann genauer erörtert werden, wenn wir noch um ein gutes Stück weiter gekommen sind; wir nehmen deshalb für die soeben gegebenen Darlegungen noch keineswegs die volle Beweiskraft in Anspruch, die sie nach unserer Meinung späterhin gewinnen werden. Um jedoch den Einwänden entgegenzutreten, welche die Idealität des Raumes durch den Hinweis auf die angeblich aus ihr folgende Subjektivität alles naturwissenschaftlichen Erkennens zu widerlegen suchen, mufsten wir schon hier die Gründe andeuten, welche zeigen, dafs eine derartige Konsequenz aus der Idealität des Raumes keineswegs zu ziehen ist. Wenn wir aber auch ganz fest auf dem Kantischen Boden ständen und jede Erkennbarkeit der Dinge an sich ablehnten, so würde doch selbst dann noch der Vorwurf unberechtigt sein, dafs die Idealität des Raumes jede Möglichkeit des naturwissenschaftlichen Erkennens und der Erklärung der äufseren Naturvorgänge beseitige. Um dies plausibel zu machen, versteift man sich darauf, dafs nur unter der Voraussetzung der objektiven Realität der Bewegung an ein wirkliches Verständnis der äufseren Natur zu denken sei. So glaubt E. v. Hartmann (a. a. O. S. 108), als erstes und wichtigstes Merkmal der Daseinsform der transscendenten Welt die Möglichkeit der Bewegung als desjenigen Vorganges festhalten zu müssen, aus welchem nach den Prinzipien der neueren Naturwissenschaft alle, auch die scheinbar qualitativen Veränderungen in den Dingen an sich hervorgehen sollen. Wäre diese Ansicht der modernen Naturwissenschaft wirklich richtig, so würde das

Argument Hartmanns zwar noch immer nicht die Realität des Raumes begründen können, aber doch etwas mehr Beweiskraft besitzen als ihm so zukommt. Denn ohne Zweifel haben wir es in der Behauptung, alle qualitativen Naturveränderungen wären das Resultat bloſser Bewegungen, mit gar nichts anderem als einer Hypothese zu thun, die nach unserer Meinung nicht nur höchst unwahrscheinlich, sondern sicher falsch und nur der Ausdruck eines durch die Erfahrung nirgends bestätigten Vorurteils ist. Man denke nur an die qualitativen Veränderungen, die mit zwei Stoffen vor sich gehen, welche in eine chemische Verbindung eintreten. Niemandem noch ist es gelungen, uns eine Vorstellung davon zu geben, wie durch die bloſse Umlagerung der Teile beider Stoffe ein neuer Stoff mit ganz anderen Eigenschaften erzeugt werden soll. Vielmehr spricht alles dafür, daſs die bei der chemischen Verbindung zweier Stoffe stattfindenden Bewegungen nur einen äuſseren Vorgang darstellen, welcher zwar die unumgängliche Bedingung, aber keineswegs die alleinige Ursache für die Entstehung der qualitativen Eigenschaften des neuen Stoffes bildet. Bei Gelegenheit der äuſseren Vereinigung treten diese aus dem „Inneren“ der in die Verbindung eingehenden Elemente in einer geheimnisvollen und mechanisch nicht mehr erklärlichen Weise hervor. Durch ähnliche Erwägungen läſst sich auch auf anderen Gebieten des Naturgeschehens die Notwendigkeit der Annahme dynamischer an Stelle rein mechanischer Prinzipien darthun. Zwar sind die Naturvorgänge, soweit sie im Raume stattfinden, immer nur Bewegungen; die Bewegungen aber müssen eine Ursache haben, und daſs diese Ursache immer nur in anderen Bewegungen, nie in eigentlichen Kräften zu suchen sei, ist eine Annahme, für die es an jedem Beweise gebricht[1]). Doch können wir diese Erwägungen hier nicht weiter verfolgen; aber auch unsere kurzen Andeutungen werden genügen, um zu zeigen, daſs man mit dem von

[1]) Zu dem oben Gesagten vergleiche man meine Schrift „Mechanismus und Teleologie“, besonders Kap. 5 und 6.

Hartmann angezogenen Argumente nichts für die absolute Realität der Bewegung beweisen kann.

In ähnlicher Weise wie Hartmann glaubt auch Zeller die Realität der Bewegung nicht aufgeben zu dürfen. In seiner Abhandlung „Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aufsenwelt“ (Vortr. und Abhandl. III, 275) behauptet er, dafs keine Thatsache der Annahme im Wege stehe, dafs die Bewegung den Dingen selbst zukomme; ich erwidere, dafs ihr alle diejenigen Thatsachen auf das härteste widersprechen, die wir bis jetzt für die Idealität des Raumes angeführt haben. Ohne die Bewegung dagegen, meint Zeller, würde uns der ganze Naturlauf zu einem unlösbaren Rätsel. „Wir könnten uns schlechterdings keine Vorstellung von den Vorgängen bilden, welche sich uns, unter der Form des Raumes aufgefafst, als Bewegungen darstellten, welche dieſs aber an sich selbst unmöglich sein könnten, wenn der Raum eine subjektive Anschauungsform ist, die bloſs für die Erscheinung, nicht für die wirkliche Welt, gilt.“ Gewifs können wir uns keine Vorstellung mehr von den der Bewegung zu Grunde liegenden Vorgängen machen; aber doch sind uns reale Vorgänge bekannt, welche nicht Bewegungen sind. Die Prozesse des Empfindens, Denkens, Fühlens, Wollens können unmöglich als Bewegungen aufgefafst werden; dafs sie dennoch in unserem Innern wirklich vor sich gehen, läfst sich aber nicht bestreiten. Wir haben also hier wenigstens eine Analogie, auf die wir jederzeit verweisen können, wenn man es undenkbar findet, dafs die uns als Bewegungen erscheinenden Vorgänge an sich selbst keine Ortsveränderungen mehr sind. Da aber die innere Erfahrung uns unmittelbaren Einblick in ein Gebiet des wirklich Realen gewährt, wie wir noch näher zeigen werden, so drängt sich uns bei den Schwierigkeiten der Annahme des Nebeneinanderbestehens einer räumlich-materiellen und einer unräumlich-geistigen Welt nach unseren früheren Auseinandersetzungen ganz natürlicher Weise die Vermutung auf, dafs das wahre Sein der Dinge überhaupt wohl jenseits des Raumes liegen möchte. Nur so kommt nach unserer Meinung wirk-

licher Sinn und Zusammenhang in die Welt, die im Falle der absoluten Realität des Raumes in zwei Hälften auseinanderfällt, die nirgends zusammenpassen. Im Gegensatze zu Zeller also, der den Naturlauf bei der Voraussetzung der Idealität des Raumes unverständlich findet, müssen wir vielmehr behaupten, dafs ein wahres Verständnis der Welt erst vom idealistischen Standpunkte aus sich eröffnet. Man betrachte z. B. das Verhältnis zwischen unseren Empfindungen und den äufseren Bewegungen, in denen wir, falls der Realismus recht hat, die Ursache der ersteren suchen müssen. Wie will man behaupten, dafs dies Verhältnis vom realistischen Standpunkte aus besser zu begreifen sei, als vom idealistischen? Da alle im Raume vor sich gehenden Veränderungen stets aufserhalb der Seele bleiben, so versteht man nur sehr schwer oder gar nicht, wie die Bewegung für die Seele ein Anlafs zur Erzeugung der Empfindung werden soll. Zeller selbst hilft sich, um die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu erklären, mit der Annahme, dafs auch die Materie ihrem eigentlichen Wesen nach aus unräumlichen Elementen bestehe (S. 277 u. 78). Aber wenn dadurch auch die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele verständlicher wird, so bleiben doch immer noch zwei grofse Schwierigkeiten zurück; einmal versteht man nicht, wieso es etwas Unräumliches geben soll, wenn der Raum wirklich real ist, und zweitens wird die Diskrepanz nicht beseitigt, welche zwischen den Bewegungen und den an sie sich anschliefsenden unräumlichen Empfindungsprozessen besteht. Hebt man dagegen den Raum ganz auf, so können wir zwar nicht mehr sagen, welcher reale Vorgang den Bewegungen entspricht, die wir für die Ursachen der Empfindungen zu halten gewohnt sind; aber diese Schwierigkeit ist nach unserer Meinung viel geringer als diejenigen, mit denen der Realismus, wie gezeigt, zu kämpfen hat.

Man dürfte sich demnach wohl in einem Irrtum befinden, wenn man meint, nur unter der Voraussetzung der Realität der Bewegung die Naturvorgänge erklären zu können. Allerdings glauben wir zu verstehen, wie ein Körper durch seinen

Anstofs einen andern in Bewegung versetzt; bei tieferer Betrachtung erscheint jedoch auch dieser Vorgang sehr geheimnisvoll; jedenfalls aber reifst der Faden des Verständnisses überall ab, wo wir vom realistischen Standpunkte aus die Bewegung als Ursache rein intensiver, dynamischer, unräumlicher Veränderungen in den Dingen betrachten müssen. Dieser Fall ist nun nicht etwa nur auf die Entstehung der Empfindungen beschränkt, sondern nach unserer Meinung auch sonst in der Natur häufig genug oder vielmehr überall zu finden; ein lehrreiches Beispiel bietet unter anderem die oben erwähnte Vereinigung zweier Stoffe zu einer chemischen Verbindung. Wenn der Naturlauf also keineswegs in einer Summe blofser Bewegungen aufgeht, so fällt für uns auch die vermeintliche Notwendigkeit hinweg, unter allen Umständen die Realität der Bewegung aufrecht erhalten zu müssen. Aber auch die Gesetzmässigkeit, welche die in der Natur stattfindenden Bewegungen uns zeigen, verliert nichts von ihrer Bedeutung und Verständlichkeit, im Falle der Raum keine objektive Realität besitzt. Wiederum mufs ich Zeller entschieden widersprechen, wenn er auf die Gesetzmäfsigkeit gewisser Bewegungserscheinungen die Existenz eines transscendenten Raumes begründen will. „Wir könnten uns“ —, sagt er, „nicht erklären, wie jene Vorgänge“ (das Korrelat der Bewegung in der unräumlichen Welt) „sich in der Erscheinung den Bewegungsgesetzen, die doch nur für Dinge im Raume gelten, so vollkommen anbequemen könnten, dafs niemals ein Zwiespalt zwischen beiden zum Vorschein käme; wie z. B. die Veränderungen, welche in dem Verhältnifs der beiden Dinge-an-sich eintreten, deren Erscheinung wir Sonne und Erde nennen, mit den durch die Kepler'schen Gesetze geforderten räumlichen Bewegungen, die Veränderungen ansichseiender Dinge, welche sich uns als der freie Fall irdischer Körper, als Pendelschwingungen u. s. f. darstellen, mit den Galilei'schen Fallgesetzen sich ohne jeden Rest und jede Störung decken könnten“ (275). Ebenso findet es Zeller vom idealistischen Standpunkte aus unverständlich, „dafs die An-

zichungskraft der Körper und die Lichtstärke im umgekehrten Verhältnifs des Quadrats der Entfernung abnehmen" (274)[1]). Um gleich an den letzten Punkt anzuknüpfen, so bemerke ich zunächst, dafs man aus den Wirkungsgesetzen gewisser Kräfte keineswegs auf die Daseinsform der transscendenten Welt schliefsen kann, so nahe dies in gewisser Hinsicht auch zu liegen scheint. Wenn die allgemeine Schwerkraft, Licht, Elektrizität und andere Kräfte mehr nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung wirken (nicht abnehmen, wie Zeller infolge eines kleinen Versehens sagt), so ist das in erster Linie die Folge davon, dafs diese Kräfte ihre Wirkungen nach allen Richtungen des Raumes gleichmäfsig erstrecken, ohne doch auf irgend eine ihnen zugängliche Entfernung einen Verlust ihrer gesamten Intensität zu erleiden. Wäre dem anders, bliebe sich die Gesamtwirkung nicht in allen Entfernungen völlig gleich, so würde die Beschaffenheit unseres Raumes nicht hindern können, dafs das Gesetz der Anziehung eine ganz andere Gestalt zeigte. Nur wenn jene Bedingung erfüllt ist, enthält die besondere Natur des Raumes den Grund, weshalb die anziehenden Kräfte gerade mit dem Quadrat der Entfernung abnehmen; sie verbreiten sich nämlich auf immer gröfsere Kugelflächen, die sich zu einander wie die Quadrate der zugehörigen Radien verhalten. Nun kann man die Grundvoraussetzung, dafs die Gesamtintensität der anziehenden Kraft sich auf alle Entfernungen gleich bleibt, doch ohne Schwierigkeit auch den Verhältnissen einer raumlosen Welt anpassen; man würde dann sagen müssen, dafs die von einem bestimmten Dinge ausgehende Wirkung sich auf alle übrigen für ihren Einfluſs empfänglichen Dinge in der Weise erstreckt, dafs sie sich auch bei einem noch so grofsen metaphysischen Abstand, der aber nichts mehr mit räumlicher Entfernung zu thun hat, ihrer Gesamtgröfse nach nicht verringert. Dieses Verhältnis mufs sich dann in unserer Erscheinungswelt der Natur

---

[1]) Ähnlich argumentiert auch Überweg in seiner Logik § 44, 2. Aufl. S. 78 ff.

des Raumes zufolge einfach als das Gesetz darstellen, daſs gewisse anziehende Kräfte mit dem Quadrate der Entfernung abnehmen. Um so weniger aber kann man hoffen, dem Gesetze der Anziehung nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung einen Grund für die absolute Realität des Raumes zu entnehmen, als dasselbe doch keineswegs für die Gesamtheit aller anziehenden Kräfte gilt.

Es ist also ganz klar, daſs man aus den Gesetzen, nach welchen bestimmte Naturkräfte wirken, nicht auf die Existenz eines absolut realen Raumes schlieſsen kann, und daſs diese Gesetze sich mit der Annahme der Idealität des Raumes sehr wohl vereinigen lassen. Das Gleiche gilt dann aber für die Gesetzmäſsigkeit der in der Natur stattfindenden Bewegungen überhaupt. Daſs z. B. die Veränderungen in dem Verhältnis des Dings an sich der Sonne zu dem Ding an sich der Erde sich für unsere Anschauung als Bewegungen darstellen, die genau den Kepler'schen Gesetzen entsprechen, ist ein Umstand, der nicht im mindesten auf das Vorhandensein eines transscendenten Raumes hindeutet. Denn die Bewegungen der Erde um die Sonne sind ja die einfache Folge eines Zusammenwirkens von Attraktionskraft und dem Bestreben der Erde, sich in der Richtung der Tangente aus ihrer Bahn zu entfernen, einem Bestreben, welches die Wirkung des Gesetzes ist, daſs jeder dem Zustand der Ruhe entrissene Körper sich in gerader Linie zu bewegen sucht. Auch dieses Gesetz läſst sich nun ohne Schwierigkeit auf die transscendenten Verhältnisse einer unräumlichen Welt beziehen; jedes Ding, würde man sagen können, welches seine intelligible Lage zu andern Dingen zu verändern veranlaſst ist, behält die Richtung seiner Veränderung in ganz gleichem Sinne bei, so lange es nicht durch anderweitige Einwirkungen gestört wird. Also ist auch die Gültigkeit der Kepler'schen Gesetze ganz gut mit der Annahme vereinbar, daſs der empirisch gegebenen Raumwelt eine raumlose Welt der Dinge an sich zu Grunde liegt. Und so steht es mit allen übrigen gesetzlichen Wirkungen in der äuſseren Natur. Sie erklären sich vollständig und durchaus

befriedigend, sobald wir nur die allerdings unerläfsliche Voraussetzung machen, dafs auch die entsprechenden Veränderungen in den Dingen an sich von einer strengen Gesetzmäfsigkeit beherrscht sind. Findet diese Gesetzmäfsigkeit in der transscendenten Welt statt, dann mufs auch die empirische Erscheinung transscendenter Veränderungen den Charakter der Gesetzmäfsigkeit zeigen. Wenn wir umgekehrt bei irgend welchen Bewegungen, die in der Natur vor sich gehen, keine bestimmte Regel entdecken können, der sie gehorchen, so müssen wir schliefsen, dafs auch ihr objektives Korrelat in der transscendenten Welt nicht an feste Gesetze gebunden ist. Aber weder dürfen wir aus der Gesetzmäfsigkeit gewisser Bewegungen auf die Existenz eines objektiven Raumes schliefsen, noch kann uns der Mangel einer solchen Gesetzmäfsigkeit zu der Vermutung veranlassen, dafs aufser uns kein Raum vorhanden sei. Ebenso läfst auch der Umstand, dafs wir die Bewegungen der Gestirne im voraus berechnen können, keine Deutung auf das Vorhandensein eines objektiven Raumes, sondern immer nur den Schlufs zu, dafs auch die entsprechenden Veränderungen in der transscendenten Welt festen Gesetzen gehorchen; weiter ist gar nichts nötig, um die faktische Bestätigung unserer Berechnungen erklären zu können; denn wenn sich gewisse unräumliche Veränderungen in den Dingen an sich uns einmal in der Form des Raumes, also als Bewegungen darstellen, so ist es nur natürlich, dafs auch ihre transscendente Gesetzmäfsigkeit sich in den räumlichen Verhältnissen ihrer Erscheinung abspiegelt und in der empirischen Gesetzmäfsigkeit von Bewegungen zum Ausdrucke kommt. Haben wir diese empirische Gesetzmäfsigkeit dann einmal erkannt, so macht die Vorausberechnung der Bewegungen keine prinzipiellen Schwierigkeiten mehr.

Wenn Zeller ferner die Meinung ausspricht, dafs die Annahme der Existenz eines objektiven Raumes eine in zahllosen Fällen bewährte, durch keinen dagegen widerlegte und eben deshalb als bewiesen zu betrachtende Hypothese sei (273), so dürfte es nach allen unseren Auseinandersetzungen wohl

keinem Zweifel mehr unterliegen, daſs es gar keine Erfahrungen über die Verhältnisse in der räumlichen Aufsenwelt geben kann, die die Annahme eines objektiven Raumes bestätigten; was sie bestätigen, ist immer nur die von vornherein gewisse Existenz eines empirischen Raumes und die auch vom idealistischen Standpunkte aus nicht zu leugnende Gesetzmäſsigkeit in den Veränderungen der transscendenten Welt. Was aber die Behauptung anbelangt, daſs der Annahme der absoluten Realität des Raumes durch keine Erfahrungsthatsache widersprochen werde, so ist es allerdings richtig, daſs die einzelnen räumlichen Wahrnehmungen diese Annahme ebensowenig widerlegen, als bestätigen. Dafür aber ist ihre Widerlegung in den allgemeinen Gründen enthalten, die von uns gegen die Existenz eines Raumes aufserhalb der Vorstellung angeführt worden sind.

Nur zwei einzelne Einwände Zellers mögen endlich noch erwähnt sein. „Wie sollten wir es uns erklären," fragt er auf Seite 274, „daſs der uns gröſser erscheinende Körper bei gleicher Dichtigkeit immer auch schwerer ist, daſs die Krystalle in den Formen anschieſsen, welche die Geometrie construirt," wenn unsere Raumanschauung nicht der Beschaffenheit der Dinge selbst entspräche? Auf beide Fragen ist die Antwort sehr einfach. Dem gröſseren Körper liegt bei gleicher Dichtigkeit natürlich eine gröſsere Summe des wirklich Realen zu Grunde als dem kleineren; folglich kann es nicht auffallen, daſs er schwerer ist. Die zweite Frage dagegen beantworte ich mit dem Hinweis auf die Gestalt der Organismen, welche nicht im entferntesten die Regelmäſsigkeit der Körper zeigt, mit denen die Geometrie sich beschäftigt. Sollte man hieraus nicht auf die Idealität des Raumes schlieſsen, wenn die regelmäſsige Gestalt der Krystalle wirklich einen Beweis für seine Realität enthielte? Kurz und gut, ich finde die Argumente Zellers für die Existenz eines objektiven Raumes durchaus nicht stichhaltig und bemerke zum Schlusse nur noch, daſs auch er nicht imstande ist, uns zu erklären, wie ein an sich seiender Raum soll existieren können; wie Hartmann und

ähnlich Überweg (Logik S. 79) nimmt er seine Zuflucht zu der unmöglichen Theorie, dafs der Raum ein blofses Verhältnis der wirklichen Dinge und nicht deren Prius sei (278).

So wenig es hiernach Zeller und Überweg gelungen ist, das Dasein eines absolut realen Raumes zu beweisen, so wenig kann E. v. Hartmann den Anspruch machen, die objektive Realität des Raumes begründet zu haben. Ohne noch einmal auf dessen bereits früher besprochene Ausführungen zurückzukommen, betrachten wir hier nur denjenigen Teil seines Gedankenganges, der uns bis jetzt noch nicht beschäftigt hat. Um zu zeigen, dafs der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich sei, geht Hartmann (Kritische Grundlegung des transsc. Realismus, S. 108) von der Erwägung aus, dafs man die Möglichkeit der Bewegung festhalten und daher mindestens ein Analogon der Bewegung in dem Analogon des Raumes als möglich annehmen müsse. Das unerläfsliche Merkmal der Übereinstimmung der Bewegung mit ihrem Analogon findet er in der Kontinuität, die nur dann denkbar ist, wenn das Analogon des Raumes eine kontinuierliche Gröfse darstellt. Dieses Analogon des Raumes wird nun weiterhin nach dem Vorbilde des subjektiven Raumes als ein Kontinuum von drei Dimensionen bestimmt, und zwar mit der Begründung, dafs die Annahme einer anderen Zahl von Dimensionen jeder Wahrscheinlichkeit entbehre (S. 109 und 110). Dieses dreidimensionale Kontinuum uns aber als verschieden von dem Raume der Erfahrung vorzustellen, fehlt jede Veranlassung, da man einen positiven Unterschied einer andern Hypothese von der des Raumes überhaupt nicht anzugeben vermag (111). Aus diesen Gründen, zu denen sich noch die früher von uns kritisierten Argumente gesellen, glaubt Hartmann behaupten zu dürfen, dafs die Realität des Raumes so gut erwiesen sei, wie man das von einer wissenschaftlichen Hypothese nur irgend verlangen könne (S. 116; H. redet hier von dem Realismus überhaupt, für uns aber kommt es jetzt nur auf den Raum an). Zu ganz dem gleichen Resultate gelangt er auch in seiner Schrift über „Das Grundproblem der Er-

kenntnisstheorie", in der er seine Erörterungen über den Raum folgendermafsen zusammenfafst (S. 109/10): „Durch den Beweis, dafs beide Verglichenen" (nämlich der Raum und sein reales Analogon) „quantitative, dreidimensionale, stetige, in ihren Grundmaafsen vertauschbare Beziehungssysteme sind, ist in der That die Möglichkeit eines Unterschiedes ausgeschlossen und damit der logisch zwingende Beweis für die Räumlichkeit des transcendenten Beziehungssystems geführt".

Leider bin ich nicht imstande, irgendwie die Zuversicht zu teilen, mit der Hartmann sich über die Bündigkeit seines Beweises äufsert; im Gegenteil mufs ich offen erklären, dafs ich in seinen sämtlichen Darlegungen, deren Scharfsinnigkeit ich durchaus nicht verkenne, kein einziges wirklich beweiskräftiges Moment zu entdecken vermag. Wenn ich aber vollends die Gründe Hartmanns für die Realität des Raumes mit denjenigen vergleiche, welche gegen dieselbe sprechen, so kann ich nur sagen, dafs die ersteren im Verhältnis zu den letzteren kaum in Betracht kommen. Die erkenntnistheoretischen Ausführungen Hartmanns über das absolut reale Sein können nach meiner Meinung nur insofern auf Beistimmung rechnen, als sie darauf gerichtet sind, den Nachweis zu erbringen, dafs aufser uns eine Welt wirkungsfähiger und zu einander in gesetzmäfsigen Beziehungen stehender Dinge an sich existiert. Aber die Existenz einer solchen Welt beweist ganz und gar nichts gegen den transscendentalen Idealismus; Hartmann freilich ist fortwährend geneigt, alles das, was für das Dasein von Dingen an sich spricht, zu Gunsten des transscendentalen Realismus in Anspruch zu nehmen; von diesem letzteren aber darf man, wenn man nicht den historisch allein berechtigten Sprachgebrauch ganz grundlos verändern will, erst dann reden, wenn die Realität von Raum und Zeit bewiesen ist. Diese aber folgt nicht im mindesten aus dem Dasein einer absolut realen Welt. Was jedoch den oben skizzierten Beweis für die Existenz eines objektiven Raumes speziell anbelangt, so kann Hartmann blofs deshalb an seine Überzeugungskraft glauben, weil er sich durch die Anwendung einer Reihe von

Ausdrücken auf das objektive Korrelat des Raumes täuscht, die zwar für den Raum ihren guten Sinn haben, diesen Sinn jedoch, der aber für das Dasein eines realen Raumes allein etwas beweisen könnte, notwendigerweise verlieren müssen, sobald sie auf die Existenzform einer transscendenten Welt bezogen werden, von der es ja erst bewiesen werden soll, daſs sie von räumlicher Beschaffenheit ist.

So muſs es in gewissem Sinne schon als irreführend bezeichnet werden, wenn Hartmann von einem Analogon des Raumes in der Welt der Dinge an sich redet; denn dadurch wird von vornherein die Vorstellung erweckt, als müsse das objektive Korrelat des Raumes diesem selbst in irgend einer Beziehung ähnlich sein. Was aber objektiv dem Raume entspricht, ist eben vom Standpunkte des Idealismus aus die Raumlosigkeit, die man doch nur uneigentlich ein Analogon des Raumes nennen kann. Der Ausdruck „Analogon“ ist also nur dann am Platze, wenn man ihn bloſs als ein Wort ansieht, mit dem zunächst nicht der mindeste positive Begriff verbunden werden kann. Das Gleiche gilt von allen übrigen Ausdrücken, mit denen Hartmann die objektiven Eigenschaften des transscendenten Analogons vom Raume zu bezeichnen sucht. Weiter soll dasselbe zunächst eine kontinuierliche Gröſse sein, da auch das Analogon der Bewegung als ein kontinuierlicher Vorgang betrachtet werden müsse. Wir können letzteres in dem Sinne zugeben, daſs auch der der Bewegung entsprechende objektive Vorgang in sich stetig zusammenhängen muſs; aber wiederum sehen wir uns genötigt, hinzuzufügen, daſs dieser Art der Kontinuität durchaus keine Beziehung auf den Raum gegeben werden darf, wenn nicht ein ganz und gar ungerechtfertigter Sprung im Schlieſsen gemacht werden soll. Will Hartmann hierauf erwidern, daſs er sich das objektive Analogon der Bewegung eben nur dann als einen kontinuierlichen Vorgang denken könne, wenn er die Vorstellung des Raumes zu Hülfe nehme, so würde zu entgegnen sein, daſs er in diesem Falle eben auf die Anwendung des Ausdrucks „Kontinuierliche Gröſse“ verzichten müsse. Aber diesen Ausdruck nur zu dem

Zwecke einzuführen, um dann behaupten zu können, in ihm sei schon ein räumliches Element enthalten, geht schlechterdings nicht an; einem derartigen Verfahren stehen als ein unüberwindliches Hindernis alle diejenigen Gründe im Wege, welche positiv für die Raumlosigkeit der transscendenten Welt sprechen; wären diese Gründe aber auch viel weniger zahlreich und gewichtig, so würde doch immer der bloſse Gebrauch des Wortes „Kontinuierliche Gröſse“ noch nicht das mindeste für die räumliche Beschaffenheit der objektiven Welt beweisen.

Wenn Hartmann ferner dem Analogon des Raumes Dimensionen und zwar deren drei zuschreibt, so sind auch wir natürlich davon überzeugt, daſs demjenigen, was wir beim Raume Dimension nennen, in der objektiven Welt irgend etwas entsprechen muſs. Die Entfernung, welche wir in der äuſseren Welt zwischen zwei Dingen wahrnehmen, muſs notwendigerweise auch in der transscendenten Welt durch eine metaphysische, intelligible Beziehung, sagen wir durch einen Abstand beider Dinge in metaphysischem Sinne vertreten sein. Ebenso ist es von vornherein klar, daſs den Richtungsunterschieden im Raume irgend welche Unterschiede in dem transscendenten Beziehungssysteme der Dinge an sich correspondiert. Was wir in unserem Raume als Höhendimension anschauen, hat in der objektiv-realen Welt natürlich ein anderes Korrelat als die empirische Breiten- oder Tiefendimension, und wiederum sind die Korrelata der letzteren beiden von einander verschieden. Will man diese Korrelata ebenfalls als Dimensionen bezeichnen, so haben wir hiergegen nichts einzuwenden, vorausgesetzt, daſs man jeden Gedanken an eine räumliche Ausdehnung dabei fallen läſst; unter der gleichen Bedingung können wir auch zugeben, daſs das System der intelligiblen Beziehungen der Dinge an sich durch eine Dreiheit der Dimensionen charakterisiert wird. Fügen wir endlich noch hinzu, daſs wir in demselben Sinne auch die Vertauschbarkeit der Dimensionen, welche Hartmann als letztes Merkmal des transscendenten Beziehungssystems anführt, uns gefallen lassen

können, so dürfen wir nunmehr das Facit unserer kritischen Betrachtungen ziehen. Dasselbe ist einfach eine vollständige Ablehnung des von Hartmann erhobenen Anspruches, einen Beweis für die Realität des Raumes gegeben zu haben. Es ist ihm nicht einmal gelungen, die Existenz eines objektiven Raumes irgendwie wahrscheinlich zu machen. Der ganze Inhalt seines angeblichen Beweises ist im Grunde genommen weiter gar nichts, als eine detaillierte Ausführung des selbstverständlichen allgemeinen Gedankens, dafs alle räumlichen Verhältnisse und Beziehungen in der transscendenten Welt durch ein objektives Korrelat vertreten sein müssen. Dafür aber, dafs diese Korrelata ebenfalls räumlicher Natur sind, ist er den Beweis vollständig schuldig geblieben. Einen gewissen Schein der Richtigkeit bekommt seine Argumentation nur dadurch, dafs er für die objektiven Korrelata der räumlichen Verhältnisse dieselben Ausdrücke gebraucht, welche wir für die letzteren anzuwenden pflegen. Damit würde aber zu Gunsten der Realität des Raumes nur dann etwas gesagt sein, wenn man zu zeigen vermöchte, dafs die Anwendung der vom Raume hergenommenen Ausdrücke auf das transscendente Beziehungssystem der Dinge an sich einen mehr als symbolischen Sinn hätte. Auf diesen Punkt wäre alles angekommen; in Wahrheit aber hat ihn Hartmann ganz vernachlässigt und auch in der That vernachlässigen müssen, weil sich der verlangte Beweis eben nicht führen läfst. Denn wenn Hartmann meint, dafs man die Räumlichkeit der Existenzform der Dinge an sich deshalb anzuerkennen gezwungen sei, weil sich ein positiver Unterschied einer andern Hypothese von der des Raumes nicht angeben lasse, so ist zu erwidern, dafs dieser Unterschied vom idealistischen Standpunkte allerdings sehr klar und präzis charakterisiert werden kann: Der Räumlichkeit der empirischen Welt entspricht ganz einfach die Raumlosigkeit der transscendenten Welt, und alle räumlichen Verhältnisse der ersteren müssen durch unräumliche Beziehungen in der letzteren ersetzt werden, von denen wir uns eine bestimmte positive Vorstellung freilich nicht mehr zu machen vermögen.

Das aber ist ein Mangel, der in keiner Weise zur Begründung der absoluten Realität des Raumes dienen kann.

Unsere Kritik der Ansichten von Hartmann, Zeller und Überweg würde jedoch leicht zu ungünstig erscheinen, wenn wir zum Schlusse nicht noch rühmend hervorheben wollten, wie weit sich infolge der von ihnen gemachten, nach unserer Meinung allerdings mifslungenen Versuche, die Existenz eines objektiven Raumes zu beweisen, der erkenntnistheoretische Standpunkt dieser Männer über die gewöhnlich anzutreffende Art des Realismus erhebt. Gewifs giebt es ja auch noch andere Denker, welche sich um eine Begründung der Realität des Raumes bemühen. Aber der grofsen Mehrzahl der Vertreter des Realismus fehlt überhaupt das Bewufstsein, dafs es ihre Aufgabe ist, die Realität des Raumes zu beweisen. Meistenteils bleibt man in dem naiven Vorurteil stecken, dafs die empirische Realität des äufseren Raumes eine hinlängliche Bürgschaft für seine objektive Existenz im transscendenten Sinne sei; wo man aber die Apriorität, respektive den subjektiven Ursprung des äufseren Raumes zugiebt, da vergifst man doch immer noch häufig genug, die richtigen Konsequenzen dieses Standpunktes zu ziehen; man meint gewöhnlich, eine Bestreitung des Kantischen Schlusses aus der Apriorität auf die Idealität des Raumes genüge, um den Idealismus zu widerlegen. Derartigen Anschauungen gegenüber ist nun der letztere ohne jeden Zweifel unbedingt siegreich; eine ernsthaft zu nehmende Gegnerschaft findet er erst da, wo man nicht nur über die Subjektivität des äufseren Raumes im klaren, sondern auch von der Notwendigkeit überzeugt ist, die Realität des Raumes ausdrücklich begründen zu müssen, wenn man sie wirklich vertreten will. So selten trifft man ein deutliches Bewufstsein dieser Notwendigkeit an, dafs auch der transscendentale Idealist das wirkliche Vorhandensein desselben im einzelnen Falle mit Befriedigung konstatieren wird.

Nur noch zwei Einwände, die man gegen die Idealität des Raumes erheben könnte, wollen wir kurz bespreehen. Den ersten formulieren wir folgendermafsen. Es giebt nach unserer

Überzeugung in der Natur ohne Zweifel Veränderungen, die weder an sich selbst Bewegungen sind, noch auch sich uns als Bewegungen darstellen. Solche Veränderungen sind z. B. alle rein psychischen Vorgänge, die zwar zum Teil äufsere Bewegungen des Körpers hervorzurufen vermögen, aber nie selbst Bewegungen sind. Auch liegen die psychischen Prozesse nicht etwa den Gehirnbewegungen als die eigentlich realen Vorgänge zu Grunde; allerdings entspricht allen Gehirnbewegungen ein bestimmtes Geschehen in der transscendenten Welt. Dies aber ist mit den psychischen Vorgängen keineswegs identisch [1]). Ebenso vollziehen sich, wie wir früher schon bemerkt haben, bei dem Zusammentritt verschiedener Stoffe zu einer chemischen Verbindung rein dynamische, intensive Veränderungen aufser der bloſsen Umlagerung der Teile. Wenn diese Ansicht nun richtig ist, wenn es also in der Natur Veränderungen giebt, die keine Bewegungen sind, so könnte man leicht auf den Gedanken kommen, dafs eben alle diejenigen Veränderungen uns als Bewegungen erscheinen, die ihrem eigenen Wesen nach und an sich selbst auch Bewegungen sind. Es liegt sehr nahe, den Unterschied beider Arten von Veränderungen durch die Annahme zu erklären, dafs derselbe auch objektiv in ganz gleicher Weise vorhanden sei; denn, könnte man sagen, wenn vom idealistischen Standpunkte aus den Bewegungen an sich selbst ein unräumliches Geschehen entspricht, so sieht man nicht ein, weshalb dann in unserer Erfahrungswelt nicht alle Veränderungen überhaupt Bewegungen sind; haben wir die Fähigkeit, durch unsere subjektive Auffassung gewisse Vorgänge, die nicht selbst Bewegungen sind, doch für unsere Anschauung in Bewegungen zu verwandeln, warum kleiden wir dann nicht die Gesamtheit aller Veränderungen in diese Form ein? Nehmen wir dagegen an, dafs auch in der Welt der Dinge an sich der Unterschied zwischen unräumlichen Veränderungen und Bewegungen besteht, so ist

---

[1]) Die nähere Begründung dieser Behauptung sehe man in Kapitel 11.

nichts natürlicher, als daſs wir diesen Unterschied auch in der Welt unserer Erfahrung vorfinden. Giebt es aber in Wirklichkeit Bewegungen, so muſs es selbstverständlicherweise auch einen transscendenten Raum geben. Auch in Beziehung auf die Eigenschaften der Materie lieſse sich leicht ein ähnliches Raisonnement anstellen; denn auch diese können nicht nur als räumlich, sondern müssen zum Teil als unräumlich gedacht werden; doch würde es uns zu weit führen, dieses Argument, welches jedermann selbst formulieren kann, des näheren zu entwickeln.

So könnte man, wie gesagt, die Existenz eines objektiven Raumes beweisen wollen; eine etwas schärfere Betrachtung zeigt aber, daſs der von uns behauptete Unterschied zwischen räumlichen und unräumlichen Eigenschaften der Materie und räumlichen und unräumlichen Veränderungen auch vom idealistischen Standpunkte aus sich ohne Schwierigkeiten erklären läſst. Denn wenn wir den Raum erst durch unsere Anschauung zu den Dingen hinzubringen, so ist doch dabei von Seiten der Dinge eine Einwirkung nötig, welche die Seele veranlaſst, die Raumesvorstellung aus sich zu erzeugen. Diese Einwirkung aber muſs ohne Zweifel von einer ganz bestimmten Beschaffenheit sein, wenn sie imstande sein soll, auf unser Vermögen der Raumanschauung einen sollicitierenden Einfluſs auszuüben. Genügt es doch auch für das Zustandekommen der Sinnesempfindungen nicht, daſs überhaupt nur ein Reiz vorhanden ist; vielmehr sind für die Hervorbringung der verschiedenen Sinnesempfindungen normalerweise auch ganz verschiedene Reize nötig, so daſs den Empfindungen des einen Sinnes dieser, den Empfindungen des andern jener Reiz als äuſsere Ursache entspricht. Alle übrigen Reize dagegen sind für unsere Sinnesorgane so gut wie nicht vorhanden. Vergegenwärtigt man sich dieses Verhältnis, so ist es nicht schwierig, von den oben angeführten Thatsachen auch unter der Voraussetzung der Idealität des Raumes Rechenschaft zu geben. Nur diejenigen Eigenschaften der Dinge an sich werden in unserer Wahrnehmung die Erscheinung der Materie

geben, welche die Fähigkeit besitzen, durch ihre Einwirkung auf uns das Vermögen der Raumanschauung zur Thätigkeit anzuregen. Fehlt dagegen einem Dinge diase Fähigkeit, so wird es sich uns auch nie als Materie darstellen können. So nehmen von unseren Empfindungen nur diejenigen des Gesichts- und des Tastsinnes den Charakter der Räumlichkeit an; Geruchs-, Geschmacks- und Gehörsempfindungen dagegen bleiben unräumlich, auch wenn sie auf einen ganz bestimmten Ort des Raumes bezogen werden; die zugehörigen Reize sind eben nicht imstande, aufser dem qualitativen Inhalt der Empfindung die Raumanschauung in der Weise hervorzurufen, dafs sie sich mit dem Empfindungsinhalt zu einem Ganzen vereinigt.

Auch das Vorhandensein unräumlicher Veränderungen im Innern der Dinge erklärt sich in dieser Weise; damit uns ein Vorgang als Bewegung erscheine, mufs er ebenfalls einen Einflufs ausüben können auf unser Vermögen, räumliche Vorstellungen zu bilden; alle anderen Vorgänge in und an den Dingen treten überhaupt nicht in den Bereich unserer Raumesanschauung ein und bleiben daher unräumliche, rein dynamische und intensive Prozesse. Wie freilich ein Ding oder ein Vorgang beschaffen sein mufs, um durch seine Einwirkung auf uns die Raumesanschauung ins Spiel zu setzen, können wir nicht näher bestimmen; wir müssen uns damit begnügen, die Thatsache als solche anzuerkennen, dafs nur ein Teil der wirklichen Dinge oder genauer der wirklichen Eigenschaften der Dinge und ebenso nur ein Teil der realen Vorgänge zu unserem Vorstellungsvermögen in die Beziehung tritt, welche ihren Ausdruck in der Wahrnehmung materieller Gegenstände und räumlicher Bewegung findet. Aber weder dürfen wir behaupten wollen, dafs Materie und Bewegung uns die Gesamtheit alles Seins und Geschehens abspiegeln, noch können wir von der Voraussetzung aus, dafs es in der Natur neben den Bewegungen auch noch unräumliche Veränderungen giebt, in der oben angeführten Weise einen Schlufs auf die Existenz eines objektiven Raumes machen. Im Gegenteil ist gerade

die Annahme der Idealität des Raumes in hohem Grade geeignet, uns eine Erklärung dafür zu geben, dafs wir uns auch von dem Standpunkte der Erfahrung aus und ganz ohne Rücksicht auf erkenntnistheoretische Untersuchungen zu der Annahme immaterieller Eigenschaften der Dinge und unräumlicher Veränderungen gedrängt sehen. Wäre dagegen der Raum auch aufser unserer Vorstellung vorhanden, so müfsten wir, wie schon bemerkt, erwarten, dafs auch alle Realität sich uns im Raume darstellte. Das aber ist sicher nicht der Fall. Denn dann dürfte uns das Wesen der Dinge nicht in dem Grade verborgen und rätselhaft sein, wie es doch unleugbar der Fall ist. Wenigstens sollte man als sicher annehmen, dafs uns eine fortgesetzte Zergliederung der Materie dem Wesen der Dinge immer näher brächte. Das aber wird auch der hartnäckigste Realist bei einiger Besonnenheit kaum behaupten wollen; bei fortgesetzter Teilung eines Körpers stofsen wir immer nur auf Elemente von ebenfalls körperlicher Beschaffenheit; was aber das eigentliche Wesen der Materie sei, erfahren wir auf diesem Wege nimmermehr. Das deutet entschieden darauf hin, dafs das Wesen der Dinge überhaupt jenseits des Raumes und demzufolge in einem Gebiete zu suchen ist, in welches wir durch äufsere Betrachtung schlechterdings nicht eindringen können. Die Existenz einer immateriellen Welt aber ist nur unter der Voraussetzung der Idealität des Raumes wirklich verständlich.

Der zweite Einwurf, den wir noch erwähnen wollten, betrifft die Frage, wie vom idealistischen Standpunkte aus und unter der Voraussetzung der Begrenztheit der Körperwelt das Verhältnis der jenseits der letzteren gelegenen Teile des empirischen Raumes zu dem wahren Wesen der Dinge zu denken sei. Der Raum selbst endigt ja nicht mit der in ihm befindlichen Materie, sondern breitet sich über dieselbe ins Unendliche hin aus. Folglich bleibt auch die Möglichkeit bestehen, dafs sich ein Körper jenseits der Grenzen der materiellen Welt im unendlichen Raume vorwärts bewege. Nun könnte man sagen, dafs ein solcher Vorgang vom realistischen Stand-

punkte aus sehr wohl begreiflich, hingegen unter der Annahme der Idealität des Raumes nur schwer verständlich sei. Denn wenn der Raum wirklich real ist, so bietet er der Bewegung auch da Platz, wo sich keine Körper mehr befinden; existiert er hingegen nur in unserer Vorstellung, wie soll dann ein Körper imstande sein, sich immer weiter zu bewegen, auch wenn nichts Reales mehr vorhanden ist? Dieses Bedenken erledigt sich jedoch durch die Erwägung, dafs es sich mit dem Raume jenseits der Grenzen der Körperwelt, wenn es solche überhaupt giebt, nicht anders verhalten kann, als mit dem Raume, der von der Körperwelt erfüllt ist. Läfst der letztere die Möglichkeit der Bewegung zu, dann mufs es auch der erstere; allerdings aber wird es notwendig sein, sich vorzustellen, dafs dann auch über die Grenze der Dinge an sich hinaus noch eine Fortsetzung der intelligiblen Form, des transscendenten Beziehungssystemes stattfindet, welche das objektive Korrelat des Raumes bildet. Über dieses Verhältnis können wir nun freilich nichts weiter aussagen; aber die Schwierigkeit, welche man hierin finden mag, ist doch nicht mit der viel gröfseren zu vergleichen, die in der Vorstellung eines an sich selbst existierenden und über die Grenze der Körperwelt ins Unendliche hin ausgedehnten Raumes liegt.

So sehen wir denn, dafs die Einwürfe, die man gegen die Idealität des Raumes nur immer erheben kann, durchaus nicht stichhaltig sind; wäre ihre Widerlegung aber auch noch vie schwieriger, so würden sie doch gegenüber den positiven Gründen, die für die Subjektivität des Raumes sprechen, nicht ernstlich ins Gewicht fallen. Denn in der That wird es für immer unmöglich sein, die Existenz eines objektiven, absolut realen Raumes begreiflich zu machen. Man vertröste sich nicht etwa mit der Hoffnung, dafs die zukünftige Entwickelung der Wissenschaft die Auflösung der Schwierigkeiten bringen werde, die wir im Begriffe eines objektiven Raumes finden. Wie sich auch die Zukunft der Wissenschaft gestalten möge, so kann sie doch unmöglich das Wesen des Raumes selbst ändern; und wir durchschauen dieses Wesen auch heute

klar genug, um zu erkennen, dafs die hervorgehobenen Schwierigkeiten aus der Sache selbst und nicht etwa nur aus unserer mangelhaften Auffassung derselben folgen. Allerdings ist es nun ja sehr schwer, die naive Vorstellung von der objektiven Realität des Raumes aufzugeben; denn wenn wir den Raum von den Dingen hinwegnehmen, so fällt auch die Möglichkeit dahin, uns von ihnen noch eine anschauliche Vorstellung zu machen. Gerade das aber ist es, was man um jeden Preis möchte. Man läfst sich von der Idealität des Raumes so schwer überzeugen, weil man instinktiv das sich selbst widersprechende Verlangen stellt, von den unräumlichen Dingen an sich noch eine anschauliche Vorstellung haben zu wollen. Nur wenn man die Dinge an sich in ihrer unräumlichen Beschaffenheit wahrnehmen könnte, würde man uns glauben. Das aber ist der Natur der Sache nach unmöglich; ein Ersatz liegt jedoch in der Thatsache, dafs wir unräumliche Dinge aus der Erfahrung kennen; unser Bewufstsein wenigstens kann man nur als etwas Unräumliches ansehen. Aber so tief ist das Bedürfnis nach anschaulicher Erkenntnis dem Menschen eingeprägt, dafs man infolge der mangelnden Anschauung das Dasein der Seele im Widerspruche mit der Erfahrung oft ganz leugnet.

In gewissem Sinne läfst sich jedoch auch die Idealität des Raumes, beziehentlich die Unräumlichkeit der Dinge an sich, veranschaulichen. Da alle Gröfsenverhältnisse im Raume nur relativ sind, so denke man sich Ausdehnung und Entfernung der Dinge sehr beträchtlich verringert und zuletzt soweit verkleinert, dafs sie für unsere Wahrnehmung ganz verschwinden. Die Existenz der Dinge würde deshalb nicht aufgehoben werden; es wäre aber für uns ebensogut, als ob alle Ausdehnung vernichtet und die Dinge ihrem Wesen nach unräumlich wären. Man vergegenwärtige sich ferner noch einmal, dafs wir doch auch den gesamten Empfindungsinhalt, den die äufsere Welt uns zeigt, aus uns hervorbringen. Aus so weiten Entfernungen das Licht z. B. auch zu uns dringen, so unermessene Räume es erfüllen mag, so sind wir es doch, die

dasselbe ins Dasein rufen. Wenn wir nun imstande sind, die Welt der Töne, Düfte, Farben aus eigener Kraft hervorzuzaubern, ohne dafs ihr ein objektives Analogon entspricht, warum sollen wir nicht gerade so gut die Fähigkeit besitzen, eine Raumwelt hervorzubringen, der objektive nichts Räumliches korrespondiert? Zumal da es keinem Zweifel unterliegen kann, dafs der empirische äufsere Raum aus dem Subjekt stammt und nichts anderes als die Form unserer Anschauung ist? Und wenn wir vollends bedenken, dafs uns der Besitz einer anderen Anschauungsform ohne Zweifel veranlassen würde, deren objektive Realität naiverweise mit derselben Zuversicht anzunehmen, mit der wir an die Objektivität des äufseren Raumes zu glauben pflegen, müssen wir da nicht gestehen, dafs in der That gar kein triftiger Grund vorhanden ist, der uns berechtigte, die Überzeugung von der absoluten Realität des Raumes auch dann noch festzuhalten, wenn wir die ausschliefsliche Subjektivität des uns allein bekannten Raumes eingesehen haben? Sollten derartige Erwägungen wirklich nicht geeignet sein, das Vorurteil des naiven Realismus zu brechen und die Idealität des Raumes in einem weniger seltsamen Lichte erscheinen zu lassen, als dasjenige ist, in dem sie sich notwendigerweise zuerst auch einem philosophischen Kopfe darstellen mufs? Ich denke doch und wage es um so eher zu hoffen, da man sich bei einer unbefangenen Prüfung der Sachlage in der That dem Gewichte der für den Idealismus sprechenden Argumente gar nicht entziehen kann.

Vergleichen wir jetzt nämlich noch ganz kurz die Gründe für die Idealität mit denen für die Realität des Raumes, so finden sich deren zwar eine ganze Menge für die erstere, aber kein einziger wirklich stichhaltiger für die letztere. Für die Realität des Raumes spricht im Grunde genommen immer nur das Vorurteil; was man dafür an positiven Gründen vorbringt, erweist sich vor einer scharfen Kritik als durchaus nicht zutreffend. Dagegen verwickelt sich der Realismus mit seiner Annahme der Objektivität des Raumes in die gröfsten Schwierigkeiten. Zum Beweise dieser Behauptungen stellen wir die

einzelnen Punkte, auf die es ankommt, folgendermafsen zusammen:

1. Das objektive Wesen des Raumes bleibt vom realistischen Standpunkte aus gänzlich unverständlich; er kann weder als eine Substanz existieren, die den einzelnen räumlichen Dingen vorausgeht, noch als blofses Verhältnis und Accidens der Dinge; die ertere Annahme wird durch die völlige Passivität, Wirkungslosigkeit und die damit dennoch verbundene Unendlichkeit des Raumes unmöglich gemacht; die zweite Ansicht aber ist eine blofse Verlegenheitshypothese, die an den Thatsachen der Erfahrung und an dem Umstande scheitert, dafs man sich unter einer Hervorbringung des Raumes durch die Dinge schlechterdings nichts denken kann. Nehmen wir dagegen die Idealität des Raumes an, so verschwinden alle diese Schwierigkeiten; denn dann ist es ganz selbstverständlich, dafs der Raum gerade solche Eigenschaften besitzt, wie wir sie thatsächlich an ihm finden.

2. Der Raum ist uns nur als subjektive Anschauungsform bekannt; ein absolut realer Raum dagegen kann nie Objekt unserer Wahrnehmung werden. Wer also die objektive Existenz des Raumes behaupten will, hat die Verpflichtung, dieselbe mit zureichenden Gründen zu beweisen. Was man aber an solchen Gründen vorbringt, erscheint bei näherer Prüfung als nicht stichhaltig. Überhaupt zeigt eine richtige erkenntnistheoretische Grundanschauung, dafs die Objektivität des Raumes von vornherein ganz unwahrscheinlich ist. Denn nur eine ganz naive und unkritische Vorstellung von den Aufgaben der Wahrnehmung kann verlangen, dafs uns diese das wahre Wesen der Dinge direkt zeige oder doch genau abspiegele. In Wirklichkeit aber ist das Wahrnehmen ein subjektiver Prozefs, welcher uns nur unsere eigenen Vorstellungen zum Bewufstsein bringt, deren Übereinstimmung mit dem Objekt durchaus nicht notwendig ist; vielmehr weist die Analogie der Sinnesempfindungen darauf hin, dafs wie diese auch der Raum nur für das erkennende Subjekt existiert.

3. Unter der Voraussetzung der Idealität des Raumes

lösen sich eine Reihe schwieriger Probleme auf, um deren Aufhellung man sich vom realistischen Standpunkte aus vergeblich bemüht; solche Probleme sind das Verhältnis von Materie und Kraft, Seele und Leib, die Möglichkeit von Fernewirkungen und andere mehr. Überhaupt müfste uns das Wesen der Dinge viel klarer und verständlicher sein, wenn der Raum wirklich die ihnen an sich selbst zukommende Existenzform wäre.

4. Die Idealität des Raumes stimmt auf das genaueste zu seiner Apriorität; denn wenn es in Wirklichkeit gar keinen Raum giebt, so kann der empirische Raum nur aus dem Subjekt entspringen. Die objektive Existenz des Raumes hingegen würde kein Grund für unsere Anschauung des Raumes sein, da räumliche Verhältnisse als solche nie von aufsen in das Subjekt übergehen oder auf dasselbe auch nur wirken können. Wer deshalb die absolute Realität des Raumes verteidigt, mufs sich auch über den Grund der Übereinstimmung zwischen unserer subjektiven Anschauungsform und der objektiven Existenzform der Dinge aussprechen.

Wenn die Dinge nun aber so liegen, wie wir sie hier geschildert haben, so müssen wir uns in der Frage nach der objektiven Realität des Raumes notwendigerweise auf die Seite des Idealismus stellen; auch so freilich kann man nicht davon reden, dafs die Idealität etwa ebenso zwingend bewiesen sei, wie ein mathematischer Lehrsatz; zu diesem Zwecke würde erfordert werden, dafs man die Raumlosigkeit der transscendenten Welt direkt wahrnehmen könnte. Das aber ist der Natur der Sache nach unmöglich, da wir die Dinge nie anders als in den Formen unserer Anschauung wahrzunehmen imstande sind. Folglich ist es aber auch ganz unrichtig, diesen Mangel, wenn auch nur im geheimen, gegen den Idealismus geltend zu machen; denn er besteht für den Realismus in genau derselben Weise, was man sich freilich nicht immer klar macht. Die Unmöglichkeit einer direkten Aufzeigung der transscendenten Welt kann uns aber auch nicht veranlassen, die Frage nach der Realität des Raumes als ganz unentscheidbar hinzu-

stellen und jede positive Antwort, sei es im idealistischen oder im realistisehen Sinne, für unmöglich zu halten. Ein non liquet als letztes Urteil würde nur dann erlaubt sein, wenn ein genaues Gleichgewicht der beiderseitigen Gründe vorhanden wäre; wir haben aber gesehen, dafs dies nicht im entferntesten der Fall ist. Die Saehe des Idealismus steht aber auch aus dem Grunde viel günstiger, als diejenige des Realismus, weil wir zwar in unserem eigenen Bewufstsein ein unräumliches Ding an sieh aufzuzeigen vermögen, — und naeh unserer Überzeugung besteht diese Möglichkeit aueh in Rüeksieht auf gewisse Eigenschaften der äufseren Natur — hingegen nie imstande sind, die absolute Realität eines räumliehen Gegenstandes zu erweisen. Streng genommen genügen jedoeh die beiden Momente der Apriorität und der Unbegreifliehkeit einer objektiven Existenz des Raumes, um die Idealität hinreiehend zu begründen. Wenn selbst die Vertreter des transseendentalen Realismus zugeben müssen, dafs einem substantiell gedachten Raume keine objektive Existenz zukommen könne, und wenn die Auffassung des Raumes als eines Aceidens der Dinge ganz unhaltbar ist, so bleibt eben niehts anderes übrig, als die Idealität desselben anzuerkennen. Mögen mit der Annahme seiner ausseliiefsliehen Subjektivität aueh gewisse Sehwierigkeiten verbunden bleiben, so können dieselben doeh gegenüber den Bedenken, welehe sieh auf Seiten des Realismus geltend maehen, nieht ernstlich in Betracht kommen. Demnach halten wir allerdings die Idealität des Raumes für hinlänglich bewiesen [1]).

Aus der Reihe der Beweismomente scheidet aber für uns der von Kant in seinen Antinomien entwiekelte, der indirekten Begründung des Idealismus dienende Gedankengang im wesentlichen aus. Weder können wir die Riehtigkeit der Beweise

[1]) Die Gründe, welche gegen die objektive Realität des dreidimensionalen Raumes sprechen, würden übrigens aueh gegen andere Räume gelten, wenn diese wirklich denkbar wären; den verschiedenen von uns hervorgehobenen Sehwierigkeiten im Begriffe einer objektiven Raumwelt entgeht man nur durch die Annahme der völligen Raumlosigkeit der Dinge an sieh.

für die Antinomien, noch die Auflösung des Gegensatzes durch den transscendentalen Idealismus zugeben; vielmehr würde der von Kant konstatierte Gegensatz, die Richtigkeit der Beweise einmal vorausgesetzt, auch trotz der Geltung des transscendentalen Idealismus bestehen bleiben. Nur die Unendlichkeit und unendliche Teilbarkeit des Raumes dürfen nach unserer Meinung als Gründe für die Idealität mit angeführt werden. Diese Eigenschaften aber haben mit Antinomien im eigentlichen Sinne des Wortes nichts zu thun[1]).

Darüber freilich geben wir uns keiner Täuschung hin, dafs die Lehre von der Idealität des Raumes schwerlich je in sehr weiten Kreisen Anklang finden wird; dafür ist sie zu unpopulär und widerspricht viel zu sehr allen natürlichen Überzeugungen des Menschen. Was ihr aber an allgemeiner Verständlichkeit abgeht, ersetzt sie ausreichend durch ihre innere Wahrheit und die Grofsartigkeit ihres Standpunktes, welch' letztere auch die Gegner nicht in Abrede stellen werden. Denn wenn wir bedenken, dafs dem Idealismus zufolge die Körperwelt ihrer ganzen Ausdehnung nach in sich zusammenstürzt, sobald wir von ihrer Wahrnehmung durch das Subjekt abstrahieren, so ist das allerdings eine Vorstellung von solcher Grofsartigkeit, dafs sich in diesem Punkte nur wenig andere mit ihr werden messen können. Ist es aber der idealistischen Raumlehre auch nicht vergönnt, über einen relativ beschränkten Kreis hinaus auf Anerkennung zu rechnen, so mufs doch wenigstens zugegeben werden, dafs jede wissenschaftliche Untersuchung über das Wesen der Materie und der Körperwelt solange unvollständig ist, als sie keine Stellung nimmt zur Frage nach der Realität des Raumes. Man kann zwar auch ohne das manche wertvolle Einsicht auf dem bezeichneten Gebiete gewinnen; wo es sich aber um die letzten Aufschlüsse über das Wesen der Materie handelt, da ist es seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft einfach ein unwissen-

---

[1]) Die Begründung der obigen Behauptungen findet man in meiner „Kritik der Kantischen Antinomienlehre", Leipzig 1888.

schaftliches Verfahren, wenn man bei seinen Spekulationen die absolute Realität des Raumes ohne Beweis als selbstverständlich annimmt. Dafs dies aber auf Seiten der Naturforscher, auch der bedeutendsten, fast ausnahmslos geschieht und auch in der Philosophie noch immer häufig der Fall ist, wird jedermann zugeben, der einige Bekanntschaft mit der betreffenden Litteratur besitzt.

Was aber schliefslich noch die Konsequenzen aus der Lehre von der Idealität des Raumes anbelangt, so folgt aus ihr natürlich, dafs alles, was sich uns im Raume darstellt, insofern es dies thut, nur Erscheinung ist und blofs in unserer Vorstellung existiert. Jedoch sind es nur die räumlichen Eigenschaften der Dinge, welchen damit ihre objektive Bedeutung genommen wird. Über andere Eigenschaften hingegen ist nichts entschieden. Aber auch den räumlichen Eigenschaften der Gegenstände bleibt insofern eine gewisse objektive Geltung, als sie wirklich reale Verhältnisse der Dinge an sich, wenngleich in einer ausschliefslich subjektiven Form, zum Ausdruck bringen; denn es ist, wie gesagt, nicht die Folge meiner subjektiven Anschauungsform, sondern der objektiven Beschaffenheit der Dinge, dafs mir die räumlichen Gegenstände in ganz bestimmter Gröfse, Gestalt und Lage erscheinen. Allen Dingen im Raume liegen daher Dinge an sich zu Grunde, die zwar selbst raumlos sind, aber doch so weit voneinander verschieden sein müssen, um die Verschiedenheiten in der Erscheinungswelt bewirken zu können. Jedenfalls ist es ganz ungerechtfertigt, auf Grund der Lehre von der Idealität des Raumes die Vielheit der Dinge an sich zu bestreiten, wie es z. B. Schopenhauer gethan hat; im Gegenteil mufs es mindestens ebensoviel Dinge an sich geben, als es Erscheinungen giebt. Will man die metaphysische Einheit im Wesen der Dinge an sich behaupten, so kann das nur aus Gründen geschehen, die mit der Idealität des Raumes direkt gar nichts zu thun haben; denn dafs im Gebiete des Raumlosen überhaupt keine Vielheit mehr möglich sei, ist eine Annahme,

für die es nach unserem Dafürhalten an jedem Schein des Beweises gebricht.

Aus der Idealität des Raumes folgt aber auch ferner, dafs wir die Vorstellungen nicht mehr festhalten können, die wir im vorigen Kapitel über die Beschaffenheit der unsere Empfindungen veranlassenden Gegenstände und Reize noch geäufsert haben. Denn da die materiellen Gegenstände und die von ihnen ausgehenden Bewegungen nur in unserer Vorstellung existieren, so können sie natürlich nicht die äufsere Ursache unserer Empfindungen bilden. Was in Wirklichkeit die Eindrücke auf uns hervorbringt, auf die wir mit Empfindungen antworten, sind immer nur unräumliche, dynamische Prozesse, welche von uns ebensowenig wahrgenommen werden können, als die Gegenstände, von denen sie ihren Ausgang nehmen, und als das Ding an sich unseres Leibes, auf das sie wirken. Die Aufsendinge und die Bewegungen hingegen, in denen wir natürlicher Weise die Ursache der Empfindungen suchen, können nur als die Erscheinungen jener sinnlich nicht mehr wahrnehmbaren Gegenstände und Prozesse in unserer Vorstellung gelten. Trotzdem aber ist es nicht erforderlich, bei den Untersuchungen über das Zustandekommen unserer Empfindungen und Vorstellungen den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu verlassen. Gerade weil die äufseren Gegenstände, welche wir für die Ursachen unserer Vorstellungen halten, Erscheinungen objektive existierender Dinge und die von uns als Reize betrachteten Bewegungen doch immer der Ausdruck wirklich realer und zwar derjenigen Vorgänge sind welche in Wahrheit die Ursache unserer Sinnesempfindungen bilden, dürfen wir uns die Freiheit eines Sprachgebrauchs gestatten, der allein dem allgemeinen Verständnis entspricht, und dessen Ersetzung durch die dem wahren Sachverhalt angemessene Ausdrucksweise nur zu unnötigen Weitläufigkeiten führt. Übrigens wird die Schwierigkeit, welche hier vorliegt, auch vom realistischen Standpunkte aus nicht vermieden; denn die von uns wahrgenommenen äufseren Gegenstände und Bewegungen existieren nie aufser der Wahrnehmung. Gerade

diese aber sind es, die man fälschlich für die Ursachen unserer Empfindungen und Vorstellungen hält, während das doch nur solche Dinge und Bewegungen sein können, die selbst nicht mehr in das Gebiet der Wahrnehmung fallen. —

Mit der Annahme der Idealität des Raumes sind wir denn nunmehr auf den Boden eines neuen erkenntnistheoretischen Standpunktes, nämlich denjenigen des transscendentalen Idealismus getreten; um denselben aber vollständig in unseren Besitz zu bringen, müssen wir weiterhin die Frage nach dem Wesen der Zeit erörtern.

Siebentes Kapitel.

Die Apriorität der Zeit.

Nach der ausführlichen Darstellung, welche wir der Lehre vom Raume gewidmet haben, können wir die von der Zeit sehr viel kürzer behandeln; denn einmal kommt an und für sich dem Zeitprobleme nicht dieselbe Bedeutung zu wie der Frage nach dem wahren Wesen des Raumes; wenigstens sind, wie aus unserer Darstellung hervorgehen wird, die metaphysischen Konsequenzen nicht so wichtig, welche sich aus der Beantwortung dieser Frage im idealistischen oder realistischen Sinne ergeben. Zweitens aber gelten eine ganze Reihe der beim Raume gegebenen allgemeineren Auseinandersetzungen auch für die Zeit. Wir bitten daher den Leser, die folgenden Darlegungen, wo es nötig ist, durch die Erinnerung an früher Gesagtes ergänzen und ihre Beweiskraft in diesem Sinne beurteilen zu wollen. Im übrigen wird die Behandlung des Zeitproblems derjenigen des Raumbegriffs ganz analog sein.

Wie den Raum so hat Kant ebenfalls die Zeit als eine Anschauungsform bezeichnet; da sich der Name einmal eingebürgert hat, wollen auch wir seine Anwendung nicht verschmähen; doch können wir andererseits auch für unsere Person die schon von Lotze (Metaph. S. 268) gemachte Bemerkung nicht unterdrücken, daſs die Vorstellung der Zeit im eigentlichen Sinne nicht anschaulich ist. Eine wirkliche

Anschauungsform bildet nur der Raum, der an den Dingen und zwischen ihnen sinnlich wahrgenommen werden kann. Zwar haben wir von dem Wesen der Zeit eine sehr deutliche und bestimmte Empfindung; ein in gewissem Sinne anschaulicher Charakter kann der letzteren jedoch nur dadurch gegeben werden, dafs wir uns die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie denken; deshalb aber wird sie ihrer eigentlichen Natur nach nicht zur Anschauung. Damit wollen wir jedoch keineswegs leugnen, dafs Raum und Zeit eng zusammen gehören. In ihrer Vereinigung bilden sie vielmehr das gemeinsame Grundgerüst für die Welt unserer Erfahrung, und so grofs ist bei aller Verschiedenheit die zwischen ihnen bestehende Übereinstimmung, dafs es nach unserer Meinung kaum angeht, die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen der Zeit anders zu beantworten als die nach Wesen und Ursprung des Raumes. Ist der letztere a priori gegeben und ausschliefslich subjektiv, so wird man nicht umhin können, auch die Apriorität und Idealität der Zeit zu behaupten; wer aber umgekehrt die Zeit für einen empirisch gebildeten Begriff und ihrem Wesen nach für absolut real hält, dürfte in der Regel auch geneigt sein, die gleichen Eigenschaften dem Raume zuzuschreiben. Unsere Behandlung des Zeitbegriffs wird uns jedenfalls zu einem Resultate führen, welches demjenigen völlig analog ist, das wir beim Raume gewonnen haben. —

Für die gewöhnliche Anschauung, die ihren wissenschaftlichen Ausdruck im Empirismus findet, unterliegt es in der Regel keinem Zweifel, dafs die Vorstellung der Zeit ein aus der Erfahrung abstrahierter Begriff ist. Um uns und in uns nehmen wir fortwährend Veränderungen wahr, an denen wir ein Früher und Später unterscheiden; alles, was geschieht, geschieht nacheinander, und der Strom der Ereignisse führt stets aus der Vergangenheit durch die augenblickliche Gegenwart hindurch in die Zukunft hinein. Wo wir aber auch keinen Wechsel von Zuständen, sondern ein ruhendes Sein beobachten, beziehen wir die einzelnen Momente dieses Seins doch immer auf die Zeit, indem wir den beharrlichen Gegen-

ständen eine Dauer zuschreiben. Die Zeit ist also für uns nicht mit dem Flusse der Dinge identisch, sondern von diesem ebenso unterschieden, wie der Raum von den in ihm befindlichen Gegenständen unterschieden ist. Mögen die Dinge selbst wechseln oder beharren, so bleibt doch die Zeit immer als dasjenige Etwas von eigener Art übrig, in dem Wechsel und Beharrlichkeit selbst erst möglich sind. Daher hat es auch keine Schwierigkeit, die Zeit von dem sie erfüllenden Inhalt zu isolieren und als eine besondere Vorstellung für sich festzuhalten. Bei dieser Lage der Sache scheint es denn ganz selbstverständlich zu sein, dafs der Begriff der Zeit auf dem Wege der Abstraktion entstanden und somit ein Produkt der Erfahrung ist. Demnach würde der Empirismus mit seiner Auffassung des Ursprungs der Zeitvorstellung vollkommen im Rechte sein, und wir brauchten uns um weitere Erklärungen nicht zu bemühen.

Sehen wir aber schärfer zu, so ergiebt sich ohne Zweifel, dafs die empiristische Ableitung der Zeitvorstellung ebenso auf einer petitio prinzipii beruht, wie die Ableitung der Raumanschauung aus äufseren Wahrnehmungen. Gewifs ist es nicht schwierig, die Zeit aus dem Inhalt unserer übrigen Vorstellungen zu abstrahieren, wenn wir einmal bei den Veränderungen, wie bei dem ruhenden Sein der Dinge ein Früher und Später unterscheiden. Wie letzteres selbst aber möglich sei, wieso wir dazu kommen, die einzelnen Veränderungen als zeitliche Vorgänge aufzufassen und dem Beharrenden eine zeitliche Dauer zuzuschreiben, das sind die Fragen, um die es sich handelt, die aber der Empirismus in seiner jetzt betrachteten Form so wenig beantwortet, dafs er das eigentliche Problem überhaupt ganz übersieht. Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf den hiermit aufgedeckten Kernpunkt der ganzen Frage nach dem Ursprung der Zeitvorstellung, so werden wir bald einsehen, dafs der Empirismus uns gänzlich im Stiche läfst. Weit entfernt, uns seiner Auffassung anzuschliefsen, müssen wir vielmehr wiederum Kant beistimmen, wenn er den Versuch einer empirischen Ableitung der Zeit-

vorstellung in dem ersten seiner den Ursprung der Zeit betreffenden Argumente mit folgenden Worten zurückweist (II, 40): „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: dafs einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei.“ Hier ist der Punkt genau angegeben, an welchem der Empirismus scheitert und dafür der Apriorismus seine Kraft gewinnt. Freilich ist das nicht ohne weiteres klar; obwohl im Wesen der Sache ganz und gar mit Kant einverstanden, können wir doch nicht zugeben, dafs seine kurze Formulierung des Beweismomentes genügt, um auch andere von der Richtigkeit des Apriorismus hinlänglich zu überzeugen. Wenn dieser Zweck nur einigermafsen erreicht und die völlige Unzulänglichkeit des Empirismus in einleuchtender Weise aufgedeckt werden soll, so ist es notwendig, noch etwas weiter auszuholen und noch genauer die Gründe darzulegen, aus denen eine empirische Entstehung der Zeitvorstellung für ausgeschlossen gelten mufs.

Dafs in unser Bewufstsein nichts Räumliches von aufsen eindringen und so die Vorstellung des Raumes erzeugen kann, ist nicht allzuschwer einzusehen, wenn man einmal darüber Klarheit gewonnen hat, dafs die Raumanschauung immer nur von einem durchaus einheitlichen Bewufstseinszentrum ausgehen kann, welches als solches keine eigene räumliche Ausdehnung mehr besitzt. Den objektiven Ursprung der Zeitvorstellung hingegen macht die Einheitlichkeit unseres Bewufstseins noch nicht unmöglich. Denn wenn alles, was da ist, objektive in der Zeit ist, so mufs auch unser eigenes seelisches Leben und der Verlauf der Vorstellungen ein zeitlicher sein. Die Zeit würde also unseren Vorstellungen unmittelbar mit anhaften und daher auch einen Bestandteil unseres eigenen Bewufstseins bilden können, ohne dafs wir nach einem

besonderen subjektiven Ursprung derselben zu suchen brauchten. Eben weil sie ein Merkmal unserer Vorstellungen ausmacht, deren wir uns ganz unmittelbar bewufst sind, kommt sie zugleich mit den Vorstellungen in unser Bewufstsein hinein. Zum Beispiel müssen alle unsere Empfindungen eine gewisse Dauer haben, um überhaupt empfunden werden zu können. Da nun die Empfindung unmittelbarer Gegenstand unseres Bewufstseins ist und die Dauer eines ihrer wesentlichen Merkmale bildet, so mufs auch die Dauer von uns unmittelbar empfunden werden. Es ist also nicht notwendig, den Begriff der Dauer vermöge einer besonderen subjektiven Anlage zu der Empfindung hinzuzubringen, da er in der Empfindung selbst schon liegt. Mit dem Begriff der Dauer ist aber auch der Begriff der Zeit gegeben, folglich entspringt die Zeit objektiv aus der Erfahrung, und der Apriorismus wird zu einer künstlichen und völlig überflüssigen Theorie.

So könnte man die empiristische Auffassung vom Ursprung der Zeit verteidigen, und es läfst sich gewifs nicht leugnen, dafs dieses Argument allen denjenigen ziemlich plausibel erscheinen wird, die in die eigentliche Tiefe der Sache noch nicht eingedrungen sind. Dennoch kann es durchaus keinen Anspruch darauf machen, eine wirkliche Erklärung der Entstehung des Zeitbegriffs zu geben. Dies folgt schon aus der Diskrepanz, die man auch vom empirischen Standpunkte aus so häufig zwischen objektiver und subjektiver Zeit konstatieren mufs. Jedermann weifs, dafs uns ganz derselbe Zeitabschnitt je nach der Verschiedenheit der augenblicklichen Gemütsverfassung und des Bewufstseinsinhaltes länger oder kürzer erscheinen kann. Sind unsere Gedanken auf einen interessanten, uns ganz und gar beschäftigenden Gegenstand gerichtet, so verfliegt die Zeit, kaum ohne dafs wir es merken. Fehlt es uns dagegen an einem Objekt, welches unsere Aufmerksamkeit zu fesseln imstande ist, so empfinden wir das unangenehme Gefühl der Langenweile, welches unter Umständen Stunden in Tage und Tage in Wochen zu verwandeln scheint. Merkwürdigerweise aber nimmt sich hinterher die Sache oft ganz

anders aus. In der Erinnerung sind gerade diejenigen Zeitabschnitte häufig lang, welche im Momente der Gegenwart flüchtig vorüber eilten, und umgekehrt die Zeiträume kurz, welche nicht enden wollten, als wir sie durchlebten, eine Erscheinung, die sich aus dem Umstande erklärt, dafs die Erinnerung die Dauer vergangener Zeitabschnitte nach der Gröfse und dem Reichtum des thatsächlich erlebten Bewufstseinsinhaltes mifst. Da aber die objektive Zeit stets ihren gleichförmigen Gang geht, so kann der Unterschied in der subjektiven Zeitschätzung nur daher kommen, dafs in der That die subjektive mit der objektiven Zeit nicht identisch ist. Daraus folgt, dafs uns auch die Zeit nicht in der Weise von aufsen und durch das Objekt gegeben sein kann, wie wir es in der obigen Darstellung angenommen haben; sonst wäre die Diskrepanz zwischen einer objektiven und subjektiven Zeit gar nicht möglich. Denn auf Unvollständigkeit und Undeutlichkeit der Wahrnehmungen darf man sich nicht etwa berufen, um die Thatsache von Unterschieden in der subjektiven Zeitschätzung mit der naiven Annahme der Objektivität der empirischen Zeit in Einklang zu bringen. Denn zur Wahrnehmung einer objektiven Zeit gehört notwendig auch die Wahrnehmung ihrer Geschwindigkeit; fehlt die letztere, so kann auch die erstere nicht vorhanden und es mufs daher die in der Erfahrung uns gegebene Zeit subjektiven Ursprungs sein. Bedenken wir vollends, dafs die Zeit in das Unendliche teilbar ist, so wird der subjektive Charakter der empirischen Zeit noch viel deutlicher. Denn aus der Thatsache seiner unendlichen Teilbarkeit ergiebt sich, dafs uns vom Zeitlauf, von dem wirklichen Geschehen in der Zeit, unendlich viel verborgen bleibt. Zwischen zwei für unsere Auffassung nächstbenachbarten Zuständen, die sich in der Zeit aneinander reihen, liegt immer noch eine unendliche Menge anderer Zustände, die unserer Wahrnehmung entgehen. Wie aber sollte das möglich sein, wenn unsere zeitlichen Wahrnehmungen sich wirklich auf den objektiven Zeitverlauf bezögen? Dann müfsten wir doch notwendigerweise sämtliche

Glieder in dem Prozefs der zeitlichen Entwickelung bemerken, während uns dieselben in Wahrheit nur zum kleinen Teile bekannt sind.

Zwingen uns also schon diese unleugbaren Thatsachen zu dem Eingeständnis, dafs der naive Glaube an die objektive Realität der empirischen Zeit nicht richtig sein kann, so wird dieser Glaube von Grund aus zerstört und an seine Stelle die Überzeugung von dem subjektiv-apriorischen Ursprung der Zeitvorstellung gesetzt, wenn wir weiter folgende Erwägungen anstellen. Nehmen wir an, dafs alle unsere Empfindungen und Vorstellungen, wie auch die Vorgänge in der äufseren Natur an sich selbst in der Zeit wären, also eine bestimmte Dauer und eine bestimmte Stelle zwischen einem vorhergehenden und einem nachfolgenden, späteren Zustande hätten, so ist doch damit noch keineswegs eine Wahrnehmung der Zeit gegeben. Denn die Zeit selbst kann auf uns nicht einwirken, da sie ebenso wie der Raum völlig passiv und zu realen Wirkungen unfähig ist. Durch ihr eigenes Dasein vermag sie sich uns daher nicht anzukündigen und bemerkbar zu machen. Aber auch der von uns jetzt angenommene zeitliche Charakter der Empfindungen, überhaupt der Bewufstseinsvorgänge führt noch nicht zur Bildung des Zeitbegriffs. Denn man mufs wohl unterscheiden zwischen der Folge unserer Vorstellungen und der Vorstellung der Folge und zwischen der Dauer der Vorstellungen und der Vorstellung der Dauer. Die letztere braucht durchaus nicht deshalb zu entstehen, weil die Vorstellung selbst, objektive genommen, eine gewisse Dauer hat. Auch „eine Folge von Empfindungen, deren jede für sich genommen bewufst wäre, könnte stattfinden, ohne doch je die Vorstellung der Folge zu erwecken. Das Bewufstsein könnte gleichsam vom Strome der Eindrücke, die es treffen, fortbewegt werden, ohne die Strömung zu bemerken.“ (Riehl, Kriticismus II, 1, S. 118.) Man darf auch nicht glauben, dafs die Veränderung unserer Zustände als solche, der Wechsel der Vorstellungen die Zeitanschauung hervorbrächte; höchstens dient er dazu sie anzuregen. Denn ebensogut wie die Ver-

änderungen fassen wir auch das Beharrliche zeitlich, mit dem Unterschiede des Früher und Später auf, während doch hierbei ein Moment sich durch seinen Inhalt nicht von dem anderen unterscheidet. Also kann in dem Wechsel unserer Vorstellungen der Grund nicht liegen, welcher uns veranlafst, sie als Glieder einer Zeitreihe anzusehen. Wenn wir das nun doch thun, wenn wir überhaupt alles, was ist und was geschieht, als ein zeitliches Sein und ein zeitliches Geschehen uns vorstellen, so ist der wahre Grund hierfür ganz allein in der Apriorität der Zeit zu finden. Das entscheidende Beweismoment für die Richtigkeit dieser Behauptung aber liegt in dem Umstande, dafs immer nur die augenblickliche Gegenwart wirklich real und deshalb auch die Realität unseres Bewufstseins stets auf den gerade gegenwärtigen Moment beschränkt ist.

Um darzuthun, wie sich hieraus der apriorische Ursprung der Zeitvorstellung als notwendige Folge ergiebt, behalten wir die Voraussetzung bei, dafs aufser uns wirklich eine objektive Zeit und ein successives Geschehen in ihr existiert; andernfalls bedürfte ja der subjektive Ursprung und Charakter der empirischen Zeit gar keines Beweises. Wenn wir nun an der Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterscheiden, so ist die Vergangenheit das, was da war, aber nicht mehr ist, die Zukunft das, was sein wird aber noch nicht ist. Realität kommt also stets nur demjenigen, was zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Mitte liegt, d. h. der Gegenwart, zu; aber auch der Gegenwart nur insofern, als sie ein völlig unteilbares Zeitmoment darstellt. Diese Behauptung mag aus gewissen Gesichtspunkten vielleicht paradox und unbegründet scheinen; dennoch aber mufs man ihr ganz unbedingt zustimmen, sobald man die Sache richtig überlegt. Denn wollte man auch der Gegenwart noch eine bestimmte Ausdehnung nach beiden Seiten der Zeit zuschreiben, so würde man damit nur an die Stelle des Begriffs „Gegenwart“ den Begriff einer gewissen Zeitstrecke setzen, die aufser der Gegenwart noch ein Stück der Vergangenheit und Zukunft umfafste. Hieran wird auch nichts geändert, wenn man sich die Gegenwart als

einen noch so minimalen Teil der Zeit vorstellt. Sobald sie mehr als einen einzigen unteilbaren Augenblick umfassen soll, ist sie nicht mehr ausschliefslich Gegenwart. Denn zwei Augenblicke der Zeit sind nie zugleich, sondern stets nacheinander; während der erste ist, kann der zweite noch nicht sein, und sobald der zweite eintritt, ist der erste verschwunden. Dieses Gesetz gilt a priori und bringt eigentlich nur das Wesen der Zeit auf einen bestimmten Ausdruck. Was wir aber so von der Zeit behauptet haben, überträgt sich ohne weiteres auch auf den Zeitinhalt. In Wahrheit real ist immer nur dasjenige, was die momentane Gegenwart erfüllt. Das Sein und Geschehen der Vergangenheit bestimmt zwar den Weltzustand der Gegenwart; seine eigene Wirklichkeit aber ist für immer erloschen und so gut als wäre sie nie gewesen. Von der Zukunft vollends wird niemand behaupten wollen, dafs sie schon in der Gegenwart irgend welche Realität besäfse.

Wenden wir das Gesagte nunmehr auf unser eigenes Bewufstsein an, so kann natürlich auch dieses immer nur in dem unteilbaren Momente der augenblicklichen Gegenwart wirklich real sein; ebenso kommt auch allein demjenigen Inhalt des Bewufstseins eine wirkliche Existenz zu, welcher im Momente der Gegenwart gegeben ist. Die Thatsache, dafs wir uns an Vergangenes erinnern und die Zukunft in der Phantasie vorwegnehmen können, beweist durchaus nichts dagegen. Denn die Thätigkeit des Sich-Erinnerns und das Spiel der Phantasie, welche doch die einzigen Realitäten sind, um die es sich hierbei handeln kann, fallen selbst ja ganz und gar in die unmittelbare Gegenwart hinein. Wenn aber immer nur der augenblickliche, unteilbare Zustand unseres Bewufstseins wirkliche Realität hat, so mag sich derselbe noch so oft wiederholen, es wird dabei immer nur eine Folge oder eine Summe momentaner Bewufstseinszustände herauskommen, die von sich selbst aus nimmermehr zu einer Zeitreihe wird. Auch dadurch kommt das Zeitmoment in diese Folge von Bewufstseinszuständen nicht hinein, dafs wir jeder einzelnen Vorstellung eine bestimmte objektive Dauer zuschreiben. Unser Bewufstsein ist

eben gar nicht imstande, diese objektive Dauer auch subjektiv als Zeitdauer zu erkennen, da ihm, wie gesagt, immer nur eine Reihe von momentanen Bewufstseinszuständen gegeben sein kann. Ebensowenig vermag die objektive zeitliche Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen auf unser Bewufstsein ganz von selbst einen zeitlichen Eindruck zu machen. Was durch die objektive Aufeinanderfolge der Vorstellungen bewirkt werden kann, ist nie etwas anderes als die Empfindung eines Wechsels im Inhalte unseres Bewufstseins. Denn da alle Realität des letzteren auf die stets aufser der Zeit liegende unteilbare Gegenwart beschränkt ist, so bietet eine Summe momentaner Bewufstseinszustände zwar für einen Wechsel der Vorstellungen Raum, aber nicht die geringste Möglichkeit, diesen Wechsel im Sinne einer zeitlichen Aufeinanderfolge zu deuten. Das wäre nur dann denkbar, wenn das Bewufstsein selbst in der Weise einen zeitlichen Charakter an sich trüge, dafs es gleichzeitig mehrere Augenblicke umfafste und im Momente durch einen wirklichen Teil der Zeit sich ausdehnte. Nun ist das aber ein einfacher Widerspruch; folglich fehlt es an der einzigen Bedingung, welche einen objektiven Ursprung der Zeitvorstellung ermöglichen könnte. Denn auch die Erinnerung an die verschwundenen Bewufstseinszustände, die wir als gegeben mit voraussetzen, würde nicht imstande sein, in dem Subjekte die Zeitvorstellung entspringen zu lassen, wenn diese nicht schon in den einzelnen Bewufstseinszuständen mit enthalten wäre. Die Erinnerung könnte sich immer nur auf eine Reihe momentaner Bewufstseinszustände beziehen, ohne die Fähigkeit zu haben, dieselbe in eine zeitliche Folge zu verwandeln.

Wir müssen demnach die Frage nach dem Ursprung der Zeitvorstellung ganz in demselben Sinne beantworten, wie die Frage nach der Entstehung der Raumanschauung. Wie der Raum nie von aufsen in das Bewufstsein hineingelangen kann, weil dieses selbst unräumlich ist, so vermag auch eine objektive Zeit sich nie dem Bewufstsein mitzuteilen, da dessen Realität sich immer nur auf die unteilbare Gegenwart beschränkt. In dieser letzteren Thatsache liegt das eigentliche

Beweismoment für den aprioriseben Ursprung der Zeitvorstellung; wenn man sich dasselbe völlig klar maeht, mufs man notwendigerweise die Apriorität der Zeit zugeben. Es könnte zwar scheinen, als stände die unendliehe Teilbarkeit der Zeit mit unserer Behauptung von der alleinigen Realität der unteilbaren und daher aueh zeitlosen Gegenwart in einem unversöhnlichen Gegensatze. Dem ist aber nieht so und kann gar nieht so sein, denn die entgegengesetzten Thatsaehen stehen beide völlig fest. Einerseits ist es ganz gewifs, dafs die Zeit sich immer weiter teilen läfst, ohne uns je zeitlose Momente zur Anschauung zu bringen. Andererseits mufs ebensogut zugegeben werden, dafs schlechterdings nur einer völlig unteilbaren Gegenwart wirkliche Realität zukommen kann. Wie von allen Dingen, so gilt dieser Satz natürlieh aueh von unserem Bewufstsein und seinem Vorstellungsinhalt. Nun denke man sich eine ganze Summe momentaner Bewufstseinszustände mit einem wechselnden Vorstellungsinhalt, so wird man aus dieser Summe nun und nimmermehr eine Zeitreihe maehen können. So wenig eine Menge von unräumlichen Empfindungen sieh zum Raume entfaltet, so wenig giebt eine Summe momentaner, zeitloser Bewufstseinszustände eine Zeitreihe. Eine Summe soleh' momentaner Bewufstseinszustände ist aber der Natur der Saehe naeh das einzige, was uns objektiv gegeben werden kann; mag der Vorstellungsinhalt dabei sieh gleieh bleiben, oder weehseln, so ist er doeh immer nur in einem unteilbaren Zeitmoment wirklieh vorhanden und erseheint von sieh aus nie in der Zeit. Folglich kann die Zeit überhaupt nieht aus dem Objekt, sondern allein aus dem Subjekt entspringen, welches sie kraft angeborenen Vermögens aus sich selbst erzeugt. Die Vorstellungen und Empfindungen bilden nur den äufseren Anlafs, weleher die Seele zur Entfaltung ihres ursprünglichen Vermögens anregt. Eben deshalb aber ist es keineswegs nötig, die Entstehung der Zeitvorstellung auf einen komplizierten Empfindungsmeehanismus zurückzuführen. Vielmehr liegt die Saehe ganz so wie beim Raume. Wie wir früher die Meinung bekämpfen mufsten, als wäre

ein verwickelter Apparat von Empfindungen erforderlich, um die Raumanschauung ins Spiel zu setzen, so erheben wir auch hinsichtlich der Zeit entschiedenen Einspruch gegen alle ähnlichen Vorstellungen. Freilich ist es bei der Zeit überhaupt nicht möglich, so künstliche Theorien aufzustellen, wie man sie beim Raume oft genug vorfindet. Aber dennoch glaubt man häufig, entweder auf den Wechsel der Vorstellungen oder auf die Verbindung des Wechsels mit der Dauer besonderes Gewicht legen zu müssen, wenn der Ursprung der Zeitvorstellung erklärt werden soll. Dem entgegen behaupte ich, dafs die Zeitvorstellung ebensogut entstehen würde, wenn der Inhalt unseres Bewufstseins — den Fall einmal als möglich angenommen — sich vollständig gleich bliebe, ohne dafs doch das Bewufstsein selbst deshalb aufhörte. Thatsächlich haben wir freilich einen fortwährenden Wechsel von Bewufstseinszuständen. Aber deshalb ist es durchaus nicht der Wechsel als solcher, welcher die Zeitvorstellung hervorbringt. Da dieselbe vielmehr spontan aus dem Subjekte entspringen mufs, so braucht in der That überhaupt nur irgend ein bestimmter Bewufstseinsinhalt gegeben zu sein, um sofort auch die Zeitvorstellung hervorzurufen. Eben weil die letztere a priori im Gemüte bereit liegt, wird jeder Bewufstseinsinhalt ohne weiteres zeitlich aufgefafst. Ob es sich dabei aber um einen Wechsel verschiedener oder um die Andauer der gleichen Vorstellung handelt, ist verhältnismäfsig gleichgültig, wenn auch nicht geleugnet werden soll, dafs der Wechsel vielleicht besser als die gleichförmige Dauer desselben Bewufstseinsinhalts geeignet ist, die Zeitvorstellung anzuregen. Aber weder Wechsel noch Dauer der Vorstellungen, noch auch die Verbindung beider Momente können je auf die Entstehung der Zeitanschauung einen andern Einfluſs haben, als den von bloſsen Gelegenheitsursachen, welche die Seele zur thatsächlichen Entfaltung ihres ursprünglichen Vermögens veranlassen. Als Gelegenheitsursachen sind sie allerdings unentbehrlich; denn natürlich will die Apriorität der Zeit nicht besagen, dafs sie als wirkliche Vorstellung allem Empfindungsinhalte vorausginge.

Mit der Behauptung des apriorischen Ursprungs der Zeit soll ebensowenig die Thatsache bestritten werden, dafs die völlige Einsicht in das Wesen der Zeit erst allmählich erworben wird. Die Entwicklung des Zeitbegriffs, wenn man unter diesem Ausdruck die klare und deutliche Vorstellung von den wesentlichen Eigentümlichkeiten der Zeit versteht, findet ohne Zweifel erst nach und nach statt; dafs aber hierin kein Widerspruch gegen die Apriorität liegt, bedarf für uns nicht mehr eines besonderen Beweises. Nur deshalb können wir, um ein schon öfter gebrauchtes Kantisches Wort noch einmal in spezieller Beziehung anzuwenden, die Zeit als klaren Begriff aus der Erfahrung herausziehen, weil wir sie ursprünglich in dieselbe hineingelegt haben; wäre dies nicht der Fall, so würde es nie zu einer Ausbildung des Zeitbegriffes kommen, da derselbe, wie gezeigt worden ist, einen objektiven Ursprung nicht haben kann.

Indem wir nun aber die Zeit ursprünglich aus uns selbst erzeugen, verbindet sie sich ohne weiteres mit unserem gesamten Bewufstseinsinhalt und zwar in einer so engen Weise, dafs es kein Wunder ist, wenn sie uns als eine objektive Eigenschaft unserer Vorstellungen und der Dinge erscheint. Auch der Raum macht uns ja diesen Eindruck; im Gegensatz zur Zeit bildet er aber immer nur das Prädikat eines Teiles unserer Vorstellungen, während die übrigen als unräumlich aufgefafst werden. Deshalb ist es auch in gewissem Sinne leichter, den subjektiven Ursprung des Raumes einzusehen als denjenigen der Zeit, die, wie wir glauben, mit dem qualitativen Inhalt unserer Vorstellungen zu einer ganz unauflöslichen Einheit verschmolzen ist. Nur einer ziemlich subtilen erkenntnistheoretischen Untersuchung kann es gelingen, die Zeit von dem sonstigen Bewufstseinsinhalt als ein Element zu trennen, welches mit ihm nicht notwendig verbunden zu sein braucht. Andererseits erklärt uns gerade der apriorische Ursprung der Zeitvorstellung, warum dieselbe mit der Gesamtheit alles Seienden in einer so engen Verbindung steht; da sie die Form ist, unter der wir alles auffassen, was überhaupt Objekt unseres

Vorstellens werden kann, so ergiebt sich für uns ganz das gleiche Resultat, als wenn sie (d. h. die empirische Zeit) in der That eine Eigenschaft der Dinge selbst wäre. Deshalb sind wir denn auch berechtigt, die Zeitlichkeit im Sinne der gewöhnlichen Anschauungsweise als ein Merkmal zu betrachten, welches zu dem qualitativen Inhalt unserer Vorstellungen unmittelbar und unlöslich hinzugehört. Nur müssen wir uns philosophisch darüber klar sein, dafs diese Auffassung dem objektiven Sachverhalt blofs insofern entspricht, als wir de facto darauf verzichten müssen, die Zeit aus unserem Vorstellungsleben und aus dem Inhalte unseres Bewufstseins zu entfernen. Dabei bleibt es aber doch eine unzweifelhafte Wahrheit, dafs die Zeit eine subjektive Zuthat bildet, die wir erst zu dem qualitativen Inhalte unserer Vorstellungen hinzugefügt haben, und die als eine objektive Eigenschaft der letzteren nie in unser Bewufstsein übergehen könnte. Nur heben wir noch einmal ausdrücklich hervor, dafs die Hinzufügung der Zeit zu dem Empfindungsinhalte sofort stattfindet, sobald unser Bewufstsein zu funktionieren anfängt. Wir haben nicht erst eine Summe zeitloser Empfindungen, zu denen später einmal die Zeit als ein neuer Faktor hinzutritt, sondern von allem Anfang an tragen die Empfindungen den zeitlichen Charakter an sich. Mag auch das Kind seine Aufmerksamkeit anfangs nur auf den qualitativen Inhalt der Empfindungen richten, so ist doch die Zeit in denselben sicher schon als Merkmal mit enthalten. —

Wenn der Leser den eigentlichen Nerv unseres Beweises für die Apriorität der Zeit richtig gefafst hat, so wird er nicht verlangen, dafs wir uns mit der Widerlegung anderweitiger Versuche einer Ableitung der Zeitvorstellung lange aufhalten. Es geht eben aus unserer Argumentation zu deutlich hervor, dafs die Zeit keinen empirischen Ursprung haben kann. Dafs die gewöhnliche Anschauung, wonach sie ein Abstraktionsprodukt aus den einzelnen Wahrnehmungen sein soll, die Zeit in den letzteren immer schon voraussetzt, brauchen wir nicht von neuem darzulegen; nur deshalb erwähnen wir diese An-

sicht hier noch einmal, um die Bemerkung anzuschliefsen, dafs gar kein Grund vorliegt, die Entwicklung des Zeitbegriffs, wie es so häufig geschieht, speziell auf die Wahrnehmung von äufseren, d. h. von Bewegungsvorgängen zurückzuführen. Gewifs bietet die Bewegung ein Beispiel von zeitlicher Veränderung dar; aber ebensogut fassen wir die Vorgänge in unserem eigenen Innern als zeitlich verlaufende Prozesse auf. Die Bewegung spielt in Rücksicht auf die Zeit nur insofern eine besondere Rolle, als sie zu deren Messung uns den besten Mafsstab giebt. Die richtige Schätzung der Zeitgröfse aber ist ein Problem, mit welchem die Frage nach dem Ursprung der Zeitvorstellung gar nichts zu thun hat, und welches in den Zusammenhang unserer Untersuchungen nicht gehört.

Ob wir nun aber die Zeit aus inneren oder äufseren oder, wie es nach unserer Meinung der Fall ist, aus beider Art von Vorgängen abstrahieren mögen, so entsteht sie doch auf diesem Wege ebensowenig, als der Raum aus äufseren Wahrnehmungen entspringt. Mit Vermeidung der in der gewöhnlichen Anschauung liegenden petitio prinzipii kann man jedoch auch den Versuch machen, die Zeit aus Grundlagen abzuleiten, in denen sie noch nicht selbst enthalten ist. So behauptet Volkmann in § 87 seines Lehrbuchs der Psychologie (Bd. II., S. 14), dafs wir uns der Zeit nicht anders bewufst werden, als durch die Gefühle des Nichtmehr und Nochnicht, die er als die eigentlichen Zeitgefühle bezeichnet. Um aber die Entstehung dieser Gefühle zu erklären, nimmt er an, dafs sich drei Empfindungen, A, B, C, einander der Reihe nach ablösen. Dadurch nun, dafs A und C, doch jedes in anderer Weise, gegen B streben, soll die Zeitvorstellung entspringen. „A, obwol aus dem Empfindungsfocus getreten, strebt, sich als Empfindung, d. h. in seinem vollen Lebhaftigkeitgrade, zu behaupten gegen B, B weist dieses Streben ab, und in dem Reflexe, den das Vorstellen des A in und auf sich selbst erleidet, liegt das Bewufstwerden der Zeit des A, d. h. das Vorstellen seines N i c h t m e h r“ (S. 13). Aber aus dieser Wechselwirkung der beiden Empfindungen, die übrigens selbst vielen

Bedenken unterliegt, entspringt sicher nicht die Zeitvorstellung; A mag sich noch so sehr zu behaupten suchen, so kann doch dieses Bestreben als solches durchaus nicht das Gefühl des Nichtmehr hervorrufen, sobald dem letzteren Ausdruck eine zeitliche Bedeutung gegeben werden soll. A verschwindet einfach aus dem Bewufstsein, ohne deshalb als im zeitlichen Sinne vergangen angesehen zu werden; nur aus dem Grunde erscheint der geschilderte Vorgang in den Augen Volkmanns als die Geburtsstätte der Vorstellung des zeitlichen Nichtmehr, weil wir überhaupt alles in der subjektiv erzeugten Zeit wahrnehmen; käme die Zeit aber nicht anderweitig zu der Wechselwirkung der verschwindenden und der gegenwärtigen Vorstellung hinzu, so würde das Verschwinden nie als ein Versinken in die Vergangenheit erscheinen. Ebensowenig ruft die Wechselwirkung zwischen B und dem aufsteigenden C die Vorstellung des zeitlichen Nochnicht hervor; doch brauchen wir das nicht weiter auszuführen.

Eine andere Erklärung von der Entstehung der Zeitvorstellung giebt Riehl. Nach ihm entspringt dieselbe durch die Einheit der Apperception in der Folge der Empfindungen (Kriticismus II, 1, S. 122). „Das Bewufstsein mufs sich im Nacheinander seiner Eindrücke und gegenüber diesen als eines und dasselbe wissen, damit eine Vorstellung der Zeit möglich werde. Diese Vorstellung entsteht mithin zugleich mit dem Selbstbewufstsein und ihre Entwickelung hält mit der Entwickelung des letzteren Schritt“ (123). Gewifs ist die Einheit und Beharrlichkeit des Bewufstseins wie für alle Erfahrung überhaupt, so auch für die Entstehung der Zeitvorstellung eine unumgängliche Bedingung; auch eine Folge von Empfindungen, über deren zeitlichen Charakter aber zunächst noch gar nichts feststeht, wird thatsächlich immer vorhanden sein, wo die Zeitvorstellung sich bildet. Dafs aber diese beiden Momente die Zeit wirklich hervorbrächten, können wir durchaus nicht zugeben; es folgt aus ihnen weiter gar nichts, als dafs ein einheitliches Bewufstsein eine Folge von wechselnden Empfindungen hat; ein

Nacheinander wird aus dieser Folge nur dann, wenn das Subjekt aus sich selbst heraus und nur auf Anlafs der Empfindungen hin die Vorstellung der Zeit erzeugt. Uns freilich, die wir alles zeitlich auffassen, erscheint es gar nicht anders möglich, als dafs sich ein Wechsel von Bewufstseinseindrücken ohne weiteres als Zeitreihe darstellt. Wenn wir aber eine andere Form der subjektiven Auffassung hätten als die Zeit, so würden dieselben Eindrücke, die uns jetzt zur Produktion der Zeitvorstellung veranlassen, die Anregung zur Ausbildung dieser anderen Auffassungsform geben.

Auch Wundt, den wir an dritter Stelle noch erwähnen wollen, bestreitet die Kantische Behauptung der Apriorität der Zeit und sucht die Bedingungen nachzuweisen, welche unsere Vorstellungen erfüllen müssen, um in eine zeitliche Ordnung gebracht werden zu können. (Logik I, S. 428 ff.) Aber weder seine Polemik gegen Kant, noch seine positiven Aufstellungen vermögen wir zu billigen. Wir sehen auch hier wieder den nach unserer Meinung von vornherein aussichtslosen Versuch gemacht, dasjenige noch erklären zu wollen, von dem sich eben keine Erklärung mehr geben läfst. Wundt meint zwar, dafs es sich in dieser Beziehung mit der Zeit ganz anders verhalte, als mit der Empfindung (S. 431), deren qualitativen Inhalt wir gezwungen sind, als eine nicht weiter abzuleitende Thatsache hinzunehmen. Die Richtigkeit dieses Unterschiedes können wir aber nicht zugeben. Die positive Grundlage unseres Zeitbewufstseins sieht nun Wundt in einer auf Reproduktion und Association beruhenden Verbindung der Vorstellungen (433); wesentlich für die Anschauung der Zeit soll einerseits die Verbindung verschiedener getrennter Vorstellungen mittelst der Reproduktion und andererseits das ebenfalls durch Reproduktion vermittelte Bewufstsein ihrer Trennung sein. Als weiteres unerläfsliches Moment für die Entwicklung der Zeitvorstellung betrachtet Wundt das Hervortreten diskreter Vorstellungen, d. h. die Unterbrechung der Vorstellungen durch relativ leere Intervalle (432). In allen diesen Vorgängen können wir aber keinen zeitbildenden Faktor entdecken. Wir

mögen unsere Vorstellungen associieren und reproduzieren, wie wir wollen, so liegt hierin kein Grund, welcher die Zeitvorstellung hervorrufen müfste; denn Association und Reproduktion sind auch dann möglich, wenn die Folge unserer Vorstellungen uns nicht als zeitliches Nacheinander erscheint. Dem Momente der Diskontinuität der Vorstellungsreihe vermögen wir erst recht keine Bedeutung für die Ausbildung des Zeitbewufstseins beizulegen. Denn ebensogut wie die Lücken zwischen unseren Vorstellungen empfinden wir auch diese selbst als zeitlich; und wenn es solche Lücken überhaupt nicht gäbe, so würde doch deshalb die Entwicklung des Zeitbegriffs durchaus nicht beeinträchtigt werden. Nur die Fähigkeit der Erinnerung mufs notwendigerweise vorhanden sein, wenn es zur Vorstellung der Zeit kommen soll. Denn wenn die nicht mehr[1]) gegenwärtigen Vorstellungen ganz und gar vergessen würden, so wäre unser Bewufstsein allerdings allein auf seinen augenblicklichen Inhalt beschränkt und deshalb in jedem Momente vollständig wie neu. Nur unter der Voraussetzung also, dafs wir die vergangenen Vorstellungen mit den gegenwärtigen vermöge der Erinnerungsfähigkeit in ein einheitliches Bewufstsein zusammenfassen können, ist die Möglichkeit gegeben, dafs die Zeit entspringt. Aber das Gedächtnis bildet blofs eine Bedingung, die nicht fehlen darf, und keineswegs den eigentlichen Grund der Zeitvorstellung. Denn wenn auch die Fähigkeit sich an den ehemaligen Bewufstseinsinhalt zu erinnern vorhanden ist, braucht das Vergangene noch keineswegs als im zeitlichen Sinne vergangen aufgefafst zu werden, wie aus unseren vorhergehenden Auseinandersetzungen sich ergiebt. Wie sich freilich die Erinnerung ohne Zeitvorstellung gestalten mag, können wir nicht mehr genauer angeben, da

[1]) Es ist nicht gut möglich, bei der Erörterung über den Ursprung der Zeitvorstellung alle Ausdrücke zu vermeiden, die sich bereits auf die Zeit beziehen; der einsichtige Leser wird deshalb nicht den Vorwurf der Petitio Prinzipii erheben wollen, der nur dann berechtigt wäre, wenn wir mit Hülfe dieser Ausdrücke sachliche Mängel der Argumentation verdecken wollten.

wir vermöge unserer geistigen Organisation alles im Liehte der zeitlichen Anschauung zu betrachten gezwungen sind.

Es dürfte daher in der That die Hoffnung vergeblich sein, eine Ableitung der Zeitvorstellung aus anderweitigen Elementen zu geben; was man anführen kann, um den Ursprung der Zeitvorstellung zu erklären, sind immer nur gewisse Bedingungen, ohne deren Vorhandensein es nicht zur Entstehung der Zeit kommen würde; diese Bedingungen sind jedoch keineswegs imstande, für sich die Zeit hervorzubringen. Wie der Raum, entspringt dieselbe eben aus einer ursprünglichen Anlage des Subjekts, die zu ihrer Entwieklung zwar bestimmter Anregungen bedarf, aber deshalb nicht das Erzeugnis dieser Anregungen ist. Warum sie das nieht sein kann, glauben wir in unseren bisherigen Auseinandersetzungen, in denen die entscheidenden Gründe für die Apriorität der Zeit enthalten sind, mit einer hoffentlich aueh andere überzeugenden Deutlichkeit nachgewiesen zu haben. Dennoch wollen wir nicht versäumen, auch die noch übrig bleibenden Argumente für den aprioriseben Ursprung der Zeitvorstellung zu entwiekeln, obwohl dieselben nach unserem Dafürhalten eine gleich zwingende Beweiskraft, wie die bisher angeführten Momente, nicht besitzen.

Wir sehliefsen uns hierbei zunächst wieder an Kant an. An zweiter Stelle sueht dieser die Apriorität der Zeit aus dem Umstande zu erweisen, dafs wir zwar sämtliche Erscheinungen aus der Zeit hinwegnehmen, diese selbst aber nieht aufheben können. Mufsten wir bei dem entsprechenden Raumargument die Zulässigkeit gewisser Einwendungen anerkennen, durch die wir Kant freilieh nieht widerlegt sahen, so dürfen wir zu dem zweiten Zeitargument um so rückhaltloser unsere Zustimmung äufsern. Freilich erhebt man auch hier wieder kritisehe Bedenken, die aber vor einer unbefangenen Prüfung der Sachlage verschwinden. Einige von Kant nicht ausdrücklich angestellte Erwägungen werden geeignet sein, die Zweifel zerstreuen zu helfen, die man gegen unser Argument etwa hegen kann. Wir machen zunächst darauf aufmerksam,

dafs die Zeit keineswegs nur da vorhanden ist, wo Veränderungen vor sich gehen; mögen die Dinge wechseln oder in ruhigem Sein beharren, so sind doch Wechsel und Beharrlichkeit auf ganz gleiche Weise in der Zeit. Man findet zwar öfters die Meinung ausgesprochen, als läge ein völlig veränderungsloses Sein gänzlich „aufser der Zeit"; das aber ist eine schlechterdings nicht aufrecht zu erhaltende Ansicht, die in völligem Widerspruche mit den Thatsachen der Erfahrung steht. Denn es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dafs wir auch einem ruhenden Sein eine Dauer in der Zeit zuschreiben. Wenn die Beharrlichkeit nur einen Teil des Seienden betrifft, während der übrige Teil sich in Veränderung befindet, so trägt man kein Bedenken, den Begriff der Dauer auf das Beharrende anzuwenden. Die Sache liegt aber keineswegs anders, wenn es überhaupt keine Veränderung, sondern nur ein veränderungsloses Sein giebt. Ihm kommt gerade so gut eine Dauer in der Zeit zu, wie den beharrenden Dingen in einer im übrigen der Veränderung unterworfenen Welt. Denken wir uns z. B., es träte plötzlich ein völliger Stillstand alles Geschehens ein, um nach einiger Zeit einem Wiederbeginn von Veränderungen Platz zu machen, so würde die Pause zwischen diesen beiden Momenten doch immer noch einen bestimmten Zeitabschnitt darstellen; denn die Zeit hört nicht deshalb auf, weil das Geschehen in ihr aufhört, und sie fängt nicht deshalb wieder an, weil das Geschehen wieder anfängt. Damit vielmehr das Geschehen von neuem beginnen kann, mufs notwendigerweise eine Zeit vorausgehen, in der es seinen Anfang noch nicht genommen hat; wollte man aber behaupten, diese Zeit sei die Periode der früheren Veränderungen, so würde das der gemachten Voraussetzung widerspreehen; denn dann hätte eben kein Stillstand eintreten können. Die Zeit selbst geht also ruhig ihren Gang weiter, auch nachdem das Geschehen aufgehört hat; hinweg fällt dagegen die Möglichkeit, die zwischen dem Aufhören und dem Wiederbeginn des Geschehens liegende Zeit zu messen. Denn um einen bestimmten Zeitabschnitt messen zu können,

bedürfen wir stets gewisser äufserer oder innerer Veränderungen, die als Mafsstab dienen. Aber die Unmöglichkeit einer Zeitmessung ist durchaus nicht gleichbedeutend mit einem Stillstand der Zeit selbst; der letztere ist völlig undenkbar und kann nur auf Grund einer verkehrten und den Thatsachen der Erfahrung widersprechenden Metaphysik behauptet werden.

Jetzt wird es keine Schwierigkeit mehr haben, auch noch den letzten Schritt zu thun und mit Kant zu erklären, dafs die Zeit selbst dann nicht verschwindet, wenn überhaupt alle Erscheinungen aus ihr hinweggenommen werden. Verändern wir das soeben angeführte Beispiel dahin, dafs wir an Stelle eines völligen Stillstands des Geschehens eine Vernichtung des Seienden überhaupt und eine spätere Neuentstehung desselben setzen, so wird auch in diesem Fall die Pause zwischen beiden Momenten durch einen bestimmten Zeitabschnitt ausgefüllt sein. Denken wir uns endlich das Seiende, die Erscheinungen in der Zeit, überhaupt hinweg, so bleibt die Zeit selbst doch immer noch übrig; auch ein absolutes Nichts würde für uns und unsere Auffassung in der Zeit liegen und eine bestimmte Dauer haben; nur würde es wiederum an der Möglichkeit einer Messung der Zeit fehlen; das aber ist ganz etwas anderes, als die Vernichtung der Zeit selbst. Wenn man nun hiergegen einwendet, dafs mit der Aufhebung des Zeitinhalts auch alle vorstellenden Subjekte wegfallen und damit auch die Vorstellung der Zeit selbst, so ist das ein Bedenken, welches das Kantische Argument ganz und gar nicht trifft. Natürlich wird die Zeit von niemandem mehr vorgestellt, sobald kein bewufstes Wesen mehr vorhanden ist; aber darum handelt es sich ja auch gar nicht. Worauf es ganz allein ankommt, ist die Thatsache, dafs wir von unserem gegenwärtigen Standpunkte aus die Zeit auch dann noch als vorhanden betrachten müssen, wenn alles Geschehen in ihr, ja wenn sogar das Seiende überhaupt zu existieren aufgehört hat. Wäre die Zeit von unserer wirklichen Vorstellung, von unserem thatsächlichen Bewufstsein ihres Verlaufs abhängig, dann müfste sie auch für den Fall verschwinden, dafs alle vorstellenden

Subjekte zufällig einmal gleichzeitig sich im Schlafe befänden, um davon gar nicht zu reden, dafs es möglicherweise ganze Weltperioden giebt, in denen überhaupt kein bewufstes Wesen existiert. Dafs nun in diesen Fällen die Zeit allemal intermittiere, wird niemand im Ernste behaupten; dann aber darf man auch nicht das Kantische Argument in der eben geschilderten Weise widerlegen wollen. Ebensowenig ist der Hinweis auf die von Kant gelehrte Idealität der Zeit am Platze; gewifs existiert nach Kants Anschauung die Zeit nur in unserer Vorstellung; hier kommt es aber auch nur darauf an festzustellen, wie wir von dem Standpunkte unserer Auffassung aus über das Verhältnis von Zeit und Zeitinhalt zu urteilen haben. Und da ist es ganz gewifs, dafs die Zeit auch dann noch bestehen bleibt, wenn die Erscheinungen aus ihr hinweggenommen werden. Für den Idealismus dagegen verschwindet die objektive Zeit überhaupt und gerade so gut für den Fall, dafs etwas existiert und geschieht, wie für den andern, dafs alles Sein und Geschehen aufgehört hat. Der Idealismus also bildet durchaus keine negative Instanz gegen das zweite Kantische Argument.

Im Gegensatze zu der für unsere Auffassung bestehenden Zufälligkeit der zeitlichen Erscheinungen, die auch ganz gut durch andere ersetzt werden könnten, ohne das Wesen der Zeit zu verändern, müssen wir daher diese selbst mit Kant als eine notwendige Vorstellung bezeichnen. Wenn wir aber nach einer Erklärung dieses Unterschiedes zwischen Zeit und Zeitinhalt fragen, so bietet sich gewifs kein besserer Gedanke dar als die Annahme, dafs der Zeitinhalt uns a posteriori, die Zeit selbst dagegen a priori gegeben und deshalb eine notwendige Bedingung alles unseres Vorstellens sei; nur unter dieser Voraussetzung wird auch ein wirkliches Verständnis der Thatsache erreicht, dafs die Zeit die Lücken zwischen unseren Empfindungen ausfüllt, obwohl sie selbst doch keine Wirkung auf uns auszuüben vermag; wäre sie dagegen das Produkt der Empfindungen, so müfste man annehmen, dafs sie auch nur in und mit denselben gegeben sei. Dafs aber

eine an dem eigenen Vorstellungsvermögen haftende Form unserer subjektiven Auffassung gegen den sie erfüllenden Inhalt sich gleichgültig zeigt und mit dessen Aufhebung nicht ebenfalls verschwindet, mufs bei einigem Nachdenken jedermann als selbstverständlich einleuchten. Wir sehen deshalb auch in dem zweiten Kantischen Argumente einen durch die Angriffe des Empirismus schwerlich zu erschütternden Beweis für die Apriorität der Zeit.

Was Kant an dritter Stelle sagt, übergehen wir zunächst, um uns den beiden letzten Argumenten zuzuwenden, die den Zweck haben zu zeigen, dafs die Zeit kein diskursiver oder allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung sei. Es handelt sich hierbei also nicht mehr um die Apriorität, sondern nur um den Nachweis des anschaulichen Charakters der Zeit[1]). Die Gründe für diese Auffassung der Zeitvorstellung liegen der Hauptsache nach in der Erwägung, dafs verschiedene Zeiten nur Teile eben derselben Zeit sind (Arg. 4), welche nicht anders als durch Einschränkung dieser an sich unendlichen Zeit gegeben werden können; das Ganze aber, dessen Teile sich nur durch Einschränkung bestimmen lassen, kann nicht ein Begriff, sondern nur Gegenstand einer unmittelbaren Anschauung sein (Arg. 5). Diese von Kant hier auf zwei Argumente verteilten Ausführungen entsprechen im wesentlichen dem Inhalt des vierten Raumarguments (d. 1. Aufl.)[2]); wir haben deshalb keine besondere Veranlassung bei der Zeit noch einmal die Erörterungen zu wiederholen,

---

[1]) Dem widerspricht es nicht, dafs Kant von der Zeit als einer reinen Form der sinnlichen Anschauung redet; vgl. die Bemerkungen zu den korrespondierenden Raumargumenten S. 196 und 197.

[2]) Vaihinger hat (Commentar II, S. 377 f.) richtig darauf aufmerksam gemacht, dafs das fünfte Zeitargument nicht dem fünften, sondern vielmehr dem vierten Raumargument parallel geht; zwar spielt auch der Begriff der Unendlichkeit eine Rolle im letzten Zeitargument; er wird aber nicht in dem gleichen Sinne wie beim Raume verwertet. Andererseits ist freilich zu bemerken, dafs auch das vierte und fünfte Raumargument einander nahe verwandt sind.

durch die wir Kants korrespondierenden Gedankengang beim Raume zu erläutern und zu verteidigen gesucht haben. Es genügt uns, auf diese Erörterungen zu verweisen, welche man nur auf die Zeit anzuwenden braucht, um zu erkennen, dafs auch hier Kant im Rechte ist. Wenn wir uns oben gegen die Bezeichnung der Zeit als einer Anschauungsform gesträubt haben, so wird man das mit der soeben gethanen Äufserung nicht im Widerspruch finden; wir halten natürlich daran fest, dafs der Name Anschauung für die Zeit nicht glücklich gewählt ist. In unserem Zusammenhange handelt es sich aber nur darum, dafs sich die Zeit zu den einzelnen Zeiten ganz anders verhält, wie der Begriff zu den Einzelvorstellungen, aus denen er abstrahiert ist. Dieses Verhältnis, in dessen Auffassung wir mit Kant ganz übereinstimmen, bleibt jedoch auch dann bestehen, wenn man die Zeit nicht als Anschauung bezeichnet; nennen wir sie z. B. eine unmittelbare, ursprüngliche Vorstellung, so haben wir den gleichen Gegensatz gegen den allgemeinen Begriff, um den es Kant zu thun ist.

Im Anschlufs an das fünfte Kantische Argument möchten wir nun noch einen anderen Punkt erörtern. Kant erwähnt hier die Unendlichkeit der Zeit, aber nur zu dem Zwecke, um daraus ihre anschauliche Natur zu erweisen. In ihrer Unendlichkeit liegt jedoch zugleich ein Grund für die Apriorität der Zeit. Wir wissen genau, dafs die Zeit weder einen Anfang, noch ein Ende haben kann. Es ist zwar manchmal behauptet worden, die Zeit entspringe erst mit der Reihe der Veränderungen in der Welt, doch steht diese Anschauung im vollen Widerspruche zu dem Wesen der Zeit, wie wir es alle kennen. Hat das Weltgeschehen überhaupt einmal einen Anfang gehabt, so mufs dem Anfangspunkte notwendigerweise eine Zeit vorausgegangen sein, in welcher es noch kein solches Geschehen gab; das ist eine Wahrheit, die a priori gilt und durch verkehrte Einwände nicht umgestofsen wird. Ebenso fest steht auch die Endlosigkeit der Zeit, wie sich aus unseren Bemerkungen zum zweiten Kantischen Argumente ergiebt. Will man diese unendliche Zeit Ewigkeit nennen, so brauchen

wir dagegen nichts einzuwenden; die Sache selbst bleibt sich deswegen ganz gleich. Denn eine Ewigkeit, die ganz aufser der Zeit läge, giebt es nicht, so häufig man auch ähnlichen Behauptungen begegnet. Vielmehr ist die Ewigkeit gar nichts anderes, als die unendliche Zeit selbst. Fragen wir nun, woher wir von der Unendlichkeit der Zeit etwas wissen können, die doch nie in Erfahrung gebracht werden kann, so bietet auch hier sich der Hinweis auf die Apriorität der Zeit als durchaus befriedigende Antwort dar. Denn wenn die Zeit die Form darstellt, unter der wir alles aufzufassen durch die Beschaffenheit unseres Vorstellungsvermögens genötigt sind, so ist es bei dem sonstigen Wesen der Zeit ganz natürlich, dafs wir in ihr nie auf einen Anfangs- oder Endpunkt stofsen. So weit wir auch in ihr zurück- oder vorwärtsgehen mögen, so kommen wir doch nie aus ihr selbst heraus, weil sie uns als ureigene Form unseres Vorstellens überallhin begleitet. Wäre die Zeit dagegen empirischen Ursprungs, so würde die Sicherheit ganz unerklärlich sein, mit der wir ihre Anfangs- und Endlosigkeit behaupten; wir könnten vielleicht auf die Vermutung kommen, dafs die Zeit sich nach rückwärts und vorwärts über jeden gegebenen Punkt hinaus erstrecke, müfsten jedoch die Möglichkeit zulassen, dafs die Erfahrung uns einmal eines anderen belehre.

Aus der Apriorität der Zeit hat Kant nun auch eine Anzahl apodiktischer Grundsätze abgeleitet, von denen in dem dritten Argumente und in der in der 2. Auflage eingeschobenen „Transscendentalen Erörterung des Begriffs der Zeit“ die Rede ist. An der ersten Stelle führt er die Sätze an: Die Zeit hat nur eine Dimension, verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander. Diese Sätze sind ohne Zweifel richtig, enthalten aber kein Moment, welches in der Vorstellung der Zeit nicht selbst schon läge; sie sind insofern, wie Wundt in seiner Logik (I, 430 f.) richtig ausführt, rein tautologisch und können nicht als Axiome gelten, die in Rücksicht auf die Zeit eine ähnliche Bedeutung hätten, wie die Axiome der Geometrie in Beziehung auf den Raum.

In der transscendentalen Erörterung ferner sucht Kant zu zeigen, dafs der Begriff der Veränderung und mit ihm der der Bewegung nur durch die Zeit möglich ist, und dafs infolge dessen durch die Aprioritätslehre die synthetischen Erkenntnisse a priori, welche die allgemeine Bewegungslehre enthält, erklärt werden. Auch dieser Punkt veranlafst uns aber zu Einwendungen. Gewifs spielt in der Mechanik der Begriff der gleichmäfsig verfliefsenden Zeit eine nicht unwichtige Rolle, und wenn die Zeitvorstellung überhaupt a priori gegeben ist, so hängt auch die Möglichkeit der Mechanik teilweise von der Apriorität der Zeit mit ab; aber damit ist noch nicht bewiesen, dafs die Grundlehren der Mechanik nicht auch bei einem empirischen Ursprunge der Zeitvorstellung möglich wären. Denn jedenfalls hat die Raumesanschauung für die Feststellung derselben eine viel gröfsere Bedeutung, als die Vorstellung der Zeit. Weiter können wir nicht zugeben, dafs der Begriff der Veränderung den der Zeit notwendig voraussetze; es folgt das eigentlich schon aus unseren obigen Erörterungen über den Ursprung der Zeit; doch werden wir im folgenden Kapitel noch einmal genauer auf diese Frage zurückkommen. Augenblicklich ist es für uns wichtiger, noch zu dem Probleme Stellung zu nehmen, wie es sich mit den Beziehungen der Arithmetik zu der Zeit verhalte. In den Prolegomenen nämlich (§ 10) hat Kant den Satz ausgesprochen, dafs die Arithmetik ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande bringe, und hat damit eine gewisse Abhängigkeit der Arithmetik von der Zeit konstatieren wollen; diese Bemerkung, welche sich in der transscendentalen Ästhetik nicht findet und auch in den Prolegomenen nur eine nebensächliche Rolle spielt, ist nun der Anlafs geworden, dafs man späterhin die Zeit in derselben Weise zur Grundlage der Arithmetik hat machen wollen, wie es der Raum ohne Zweifel für die Geometrie ist. So hat speziell Schopenhauer verschiedentlich die Meinung ausgesprochen, die Möglichkeit der Arithmetik beruhe auf der Vorstellung der Zeit (Satz v. Gr. § 38; W.

a. W. u. V. II, 3. Aufl. S. 39—40, und sonst)[1]). Sicherlich aber ist diese Anschauung nicht richtig; wenn auch die Erzeugung der Zahlen durch die Hinzufügung von Einheit zur Einheit in der Zeit geschieht, so liegt doch hierin nicht der mindeste Grund für die Annahme, die Zeit bilde die Basis der Arithmetik; gerade so gut könnte man die Geometrie zur Zeit deshalb in ein inneres Verhältnis bringen, weil die Konstruktion der geometrischen Figuren und die Beweisführung nur in der Zeit möglich sind. Die Arithmetik ist nicht eine Wissenschaft von der Zeit, sondern von der Zahl und den Zahlenverhältnissen. Das objcktive Wesen der Zahl aber steht zur Zeit in gar keiner Beziehung, und ebenso gelten die Verhältnisse zwischen den Zahlen ohne alle Rücksicht auf die Zeit; wenn unsere arithmetischen Operationen in der Zeit stattfinden, so ist das für den Inhalt der arithmetischen Sätze von einer ganz nebensächlichen Bedeutung. Die apodiktische Gewifsheit aber, die der Arithmetik zweifelsohne zukommt, beruht, wie wir schon früher andeuteten, auf dem Umstande, dafs die Zahlen und ebenso die mit ihnen geschehenden Operationen freie Schöpfungen unseres eigenen Geistes sind, deren Sinn und Bedeutung wir kraft unseres Denkens in einer völlig eindeutigen und die Möglichkeit jeden Zweifels ausschliefsenden Weise bestimmt haben. Doch gehören nähere Auseinandersetzungen hierüber nicht in den Zusammenhang unserer Untersuchungen.

Die Vorstellung der Zeit erweist sich also für die Bildung synthetischer Urteile a priori ziemlich unfruchtbar; es war auch mehr das Bestreben, den Parallelismus zu seinen Ausführungen über den Raum herzustellen, als die Natur der Sache selbst, was Kant veranlafste, in der Zeit ein Prinzip für die Erklärung der Möglichkeit einer Reihe von apodiktischen

---

[1]) Weitere Litteraturangaben sehe man bei Vaihinger S. 388 f., wo auch Stellen aus Kant angeführt werden, in denen eine andere Anschauung über das Wesen der Zahl und der Arithmetik zum Ausdruck kommt.

Sätzen zu suchen. Können wir diesen Versuch nicht als gelungen ansehen, so fällt zwar einer der Gründe weg, auf die Kant die Apriorität der Zeit mit stützen wollte; die Richtigkeit seiner Aprioritätslehre selbst aber wird dadurch nicht im mindesten beeinträchtigt; denn diese steht aus den von uns im Vorhergehenden entwickelten Gründen vollkommen fest.

Immerhin bleiben noch zwei Argumente übrig, welche an und für sich zwar nicht von entscheidendem Gewichte, aber doch geeignet sind, zum Beweise des subjektiven Ursprungs der Zeit einen Beitrag zu liefern. Einmal ist es die Analogie zum Raume, welche es wenigstens einigermafsen wahrscheinlich macht, dafs auch die empirisch gegebene Zeit aus dem Subjekte stammt; zweitens würde die Apriorität der Zeit notwendigerweise anzunehmen sein, wenn ihre Idealität feststünde; gelingt es uns also, für die letztere zureichende Gründe anzuführen, so wird eben damit auch die Apriorität bewiesen. Endlich sei noch einmal an die früher schon besprochenen Verschiedenheiten in der subjektiven Zeitschätzung erinnert; so gut wie solche Verschiedenheiten bei dem einzelnen Individuum vorkommen, sind sie natürlich auch zwischen mehreren Individuen denkbar; jedenfalls kann niemand behaupten, dafs die durchschnittliche Geschwindigkeit des Zeitverlaufs allen Individuen gleich grofs erscheinen müfste. Das aber wäre unumgänglich notwendig, wenn die empirische Zeit wirklich objektive Realität besäfse.

Doch genug. Sehen wir auch von allen sekundären Beweismomenten ab, so sind doch die auf Seite 375—387 gegebenen Darlegungen allein hinreichend, um die Apriorität der Zeit zu erweisen, die wir nunmehr allerdings als ausgemacht annehmen. Damit haben wir die Möglichkeit zeitlicher Wahrnehmungen, überhaupt des Zeitbewufstseins erklärt. Denn für die Einreihung der einzelnen Wahrnehmungen in die Zeit brauchen wir nach besonderen Erklärungsgründen nicht zu suchen. Der unmittelbare Bewufstseinsinhalt hat seine Stelle immer in der Gegenwart, die ganz gleichmäfsig alles das umfafst, was wirklich im Bewufstsein vorhanden ist.

Welche Stelle aber dem Gewesenen in der Vergangenheit zukommt, wird einfach durch den Zusammenhang bestimmt, in dem dasselbe mit anderweitigen Vorgängen und dadurch indirekt auch mit der Gegenwart steht. Es ist also nicht nötig, etwa nach besonderen Temporalzeichen sich umzusehen, um dadurch die Beziehung der Erinnerungen auf bestimmte Zeiten der Vergangenheit zu erklären. Nur den Grad der Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der Erinnerungsbilder kann man in gewissem Sinne als ein Temporalzeichen betrachten, welches aber, allein genommen, noch keine sichere Auskunft über die Gröfse des Zeitraumes giebt, welcher irgend ein vergangenes Ereignis von der Gegenwart trennt; denn bekanntlich ist die Klarheit der Erinnerung auch noch von anderen Faktoren als der Entfernung ihres Objektes von der Gegenwart abhängig. Für alle zukünftigen Ereignisse aber giebt es kein anderes Mittel als die Erwägung ihres sachlichen Zusammenhanges mit der Gegenwart, um den Zeitpunkt ihres Eintretens im voraus zu bestimmen.

Achtes Kapitel.

Die Idealität der Zeit.

Wenn Raum und Zeit hinsichtlich ihres subjektiven Ursprunges genau übereinstimmen, so werden wir von vornherein erwarten dürfen, dafs sie auch in Bezug auf ihr objektives Wesen keine Abweichung voneinander zeigen; existiert daher der Raum nur in unserer Vorstellung, so ist es wenigstens nicht unwahrscheinlich, dafs auch der Zeit keine absolute Realität zukommt.

Um diese vorläufige Vermutung, die für sich allein freilich noch nichts beweist, sachgemäfs zu begründen, beginnen wir mit rein erkenntnistheoretischen Betrachtungen und vergegenwärtigen uns deshalb zunächst noch einmal das Resultat, welches wir im vorigen Kapitel gewonnen haben. Danach steht für uns der subjektiv-apriorische Ursprung der empirischen Zeit fest; wenn aber die uns bekannte Zeit aus dem Subjekte stammt, so ist sie notwendigerweise auch in all ihren Teilen und ihrem ganzen Wesen nach ausschliefslich subjektiv. Wir mögen die Gegenwart, die Zukunft oder die Vergangenheit in das Auge fassen, so haben wir es immer nur mit verschiedenen Perioden einer subjektiven Zeit zu thun, die aufser unserer Vorstellung keine Realität besitzt; es ist auch ganz gleichgültig, wie weit wir uns in der Zeit vor- oder rückwärts

bewegen; auf keinen Fall kommen wir je aus der subjektiven Zeit heraus. Die Wahrnehmung einer objektiven, an sich selbst seienden Zeit bleibt uns für immer verschlossen; gäbe es eine solche auch, so könnte sie doch nie in unser Bewufstsein hineingelangen. Auch darf man nicht glauben, dafs die Dinge uns deshalb in der Zeit erschienen, weil sie an sich selbst in einer objektiven Zeit lägen. Mag eine objektive Zeit existieren oder nicht, so liegt doch der Grund für unsere zeitliche Auffassung alles Seins und Geschehens zunächst und direkt nur in dem Umstande, dafs wir im Besitze der subjektiven Vorstellungsform der Zeit sind. Angenommen, es fände in der transscendenten Welt ein zeitlicher Verlauf des Geschehens statt, so würde diese Thatsache als solche doch nimmermehr imstande sein, in uns zeitliche Wahrnehmungen hervorzurufen. Von aufsen kann uns immer nur ein Wechsel von Vorstellungen gegeben werden, der aber nur dann im zeitlichen Sinne aufgefafst wird, wenn wir kraft eines angeborenen Vermögens die Zeitanschauung subjektive hinzubringen. Ohne dieses Vermögen würde ein objektiver Zeitverlauf spurlos an uns vorübergehen. Liegen die Sachen aber so, dann ist klar, dafs die objektive Realität der Zeit nur auf Grund eindringender Beweise behauptet werden kann; sehr häufig jedoch glaubt man, eine Bestreitung des Kantischen Schlusses von der Apriorität auf die Idealität der Zeit genüge zur Widerlegung des Idealismus. Das aber ist durchaus nicht der Fall. Man mag diesen Schlufs anfechten, so viel man will, so beweist man doch damit nicht das mindeste zu Gunsten des Realismus. Am allerverfehltesten jedoch ist es, wenn man glaubt, durch eine Bemängelung des Kantischen Beweisverfahrens den Realismus im Sinne des naiven Bewufstseins wieder herstellen zu können. Diese Möglichkeit ist für immer dahin, sobald einmal der subjektive Ursprung der empirischen Zeit anerkannt wird. Selbst wenn man entscheidende positive Gründe für eine objektive Realität der Zeit anführen könnte, würde es doch nie gelingen, die objektive Zeit selbst einmal zur Wahrnehmung zu bringen. Die empirische Zeit ist und

bleibt subjektiv, und keine Macht der Welt kann den naiven Realismus, der die gegebene Zeit für etwas Objektives hält, von den Toten wieder auferwecken.

Aber noch weit mehr als das Gesagte folgt aus der Apriorität für die Idealität der Zeit. Erinnern wir uns an die entsprechenden Ausführungen über den Raum im sechsten Kapitel, so müssen wir auch hier wieder zugeben, daſs die Apriorität der Zeit allerdings im positiven Sinne zu Gunsten des Idealismus verwendbar ist. Denn an der eben erwähnten Stelle haben wir gezeigt, daſs man den Zweck und die Leistungsfähigkeit der Wahrnehmung durchaus verkennt, wenn man von ihr verlangt, sie solle uns das eigentliche Wesen der Dinge oder auch nur ein getreues Abbild derselben zeigen. Das erstere ist ganz unmöglich, das zweite nicht notwendig und auch nicht einmal wahrscheinlich. Was wir unmittelbar wahrnehmen, sind immer nur unsere eigenen Empfindungen und Vorstellungen, die von den Dingen zwar angeregt werden, jedoch nie diese selbst sind. Nun könnten allerdings die Vorstellungen den Dingen wenigstens ähnlich sein; bei genauerer Betrachtung der Sache spricht hiergegen aber der Umstand, daſs die Vorstellungen direkt doch nur Erzeugnisse der Seele sind, zu deren Hervorbringung die äuſsere Einwirkung nicht mehr als den bloſsen Anlaſs giebt. Noch wahrscheinlicher aber wird die Diskrepanz zwischen Vorstellung und Gegenstand, wenn wir unser Augenmerk auf die Analogien richten, welche die sinnlichen, die ästhetischen und nunmehr auch die räumlichen Eigenschaften der Dinge uns darbieten. Wenn diese Eigenschaften den Dingen nur in unserer Vorstellung zukommen und nicht an sich selbst, so müssen wir die gleiche Annahme auch in Beziehung auf die Zeit machen, nachdem deren subjektiver Ursprung so klar erwiesen worden ist. Zu einem andern Schluſs liegt wenigstens kein stichhaltiger erkenntnistheoretischer Grund vor. Denn was die Behauptung anbelangt, die ausschlieſsliche Subjektivität der Zeit hebe jede Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis auf, so werden wir weiterhin zeigen, daſs das

durchaus nicht der Fall ist. Wäre diese Meinung aber auch richtig, so würde sie doch noch keineswegs die absolute Realität der Zeit beweisen können; selbst dann nicht, wenn für die Idealität der Zeit keine weiteren als die bisher angeführten Gründe sprächen. Aufserdem wolle man doch ja nicht vergessen, dafs die objektive Realität der Zeit die Subjektivitität der zeitlichen Wahrnehmungen nicht zu beseitigen vermag; auch die Geschwindigkeit des objektiven Zeitverlaufs würde uns durchaus unbekannt bleiben. Der Realismus ist also nicht imstande, den Klagen abzuhelfen, die er gegen den Idealismus anzustimmen pflegt; denn auch er kann nicht mehr auf den Standpunkt zurückkehren, den das naive Bewufstsein um keinen Preis aufgeben will. Mufs man aber einmal den subjektiven Charakter der empirischen Zeit zugeben, dann könnte es doch, sollte ich meinen, nicht mehr so schwer fallen, sich von dem Glauben an die objektive Realität der Zeit überhaupt und in jedem Sinne frei zu machen.

Trotz alledem behaupten wir nicht, dafs die angeführten erkenntnistheoretischen Gründe für sich allein ausreichend wären, um die Idealität der Zeit zu beweisen; dafs sie aber zu diesem Beweise und zwar sehr erheblich mit beitragen, müssen wir gegen alle diejenigen betonen, welche meinen, der Ursprung der Zeitvorstellung sei für die Frage nach der objektiven Bedeutung derselben ganz gleichgültig. Es ist ja richtig, dafs wir es in der Erfahrung immer nur mit einer subjektiven Zeitvorstellung zu thun haben könnten, auch wenn es objektiv eine Zeit geben sollte; eben diese Wahrheit aber hebt den naiven Realismus auf, der der eigentliche Feind des erkenntnistheoretischen Idealismus ist; darüber hinaus jedoch läfst sie sich auch positiv zu Gunsten des letzteren verwerten, wie die vorstehenden Betrachtungen gezeigt haben werden.

Treten wir nunmehr aber in die metaphysische Untersuchung des Wesens der Zeit ein, so erweist sich die realistische Ansicht noch viel deutlicher als unhaltbar. Durch ganz analoge Erwägungen nämlich, wie wir sie in dem entsprechenden Abschnitt über den Raum angestellt haben, ergiebt sich das

Resultat, dafs man sich unter einer objektiven, an sich selbst seienden oder vielmehr verfliefsenden Zeit nichts Verständliches zu denken vermag. Wiederum kommen zwei Auffassungsweisen in Betracht; entweder hält man — und diese Meinung entspricht nach unserem Dafürhalten allein dem Wesen der Sache — die Zeit für ein substantielles Etwas von eigentümlicher, nur der Natur des Raumes vergleichbarer Beschaffenheit, das alle Dinge in sich aufnimmt und ein Nacheinander des Seins und Geschehens überhaupt erst möglich macht; oder man erklärt im Widerspruche mit der Erfahrung die Zeit für ein blofses Accidens, eine Form, eine Ordnung, ein Verhältnis der Dinge, was diese erst durch gewisse Beziehungen unter einander hervorbringen; keine der beiden Ansichten aber gewährt uns Aufschlufs über die Möglichkeit der Existenz einer objektiven Zeit; vielmehr ergeben sich in beiden Fällen Schwierigkeiten, die nur vom idealistischen Standpunkte aus sich lösen lassen.

Beginnen wir mit der Prüfung der ersten Ansicht, welche zugleich die gewöhnliche Anschauung ist, so geht nach ihr die Zeit als ein selbständiges Beziehungssystem den Dingen und Ereignissen voraus; ihre zeitlichen Merkmale, ihre Dauer und ihr Nacheinander, tragen letztere von der Zeit selbst zu Lehen, die an sich nur eine Folge blofser Momente ist, die jedes realen Inhaltes entbehren. Dennoch beruht alle Möglichkeit eines Nacheinander auf der Zeit; nur indem die Dinge in den Strom der Zeit eintauchen und von ihm sich gewissermassen mit fortführen lassen, werden sie befähigt, zeitliche Eigenschaften anzunehmen. Abgesehen davon aber, dafs die Zeit ähnlich wie der Raum eine Umfassungsform für die Dinge bildet, ist sie nicht imstande, irgend welche Wirkungen auszuüben. Was da ist und geschieht, hängt nicht von ihr, sondern ganz allein von den thatsächlich vorhandenen Dingen und deren gegenseitigen Beziehungen ab. Auch auf die Schnelligkeit des Geschehens hat sie nicht den geringsten Einfluſs; sie selbst befindet sich in einem stets sich gleich bleibenden Flusse, der mit der zunehmenden Geschwindigkeit

des Geschehens nicht beschleunigt und von der Verlangsamung der Ereignisse nicht mit aufgehalten wird. Zwischen der Zeit selbst und den in ihr befindlichen Dingen und Vorgängen giebt es also durchaus keine Wechselwirkung; die Zeit greift nicht in den Verlauf der Ereignisse und dieser nicht in den Gang der Zeit ein. Gleichgültig gegen das Sein und Geschehen in ihr bietet sie vielmehr allem möglichen Inhalt Platz; ja wäre auch die gegebene Welt eine ganz andere, so würde doch das Wesen der Zeit dadurch nicht verändert werden. Ebensowenig würde es für sie ausmachen, wenn alle in einem bestimmten Zeitraume stattfindenden Ereignisse schon viel eher vor sich gegangen wären oder viel später einträten. Und nehmen wir an, die Weltentwicklung stelle eine ewige Wiederholung völlig gleicher, auf einander folgender Perioden dar, so könnte doch niemand behaupten, dafs die Zeit in sich zurückginge, um in bestimmten Intervallen wieder von vorn anzufangen. Sie schreitet vielmehr immer weiter fort und macht nur dadurch eine Aufeinanderfolge einzelner Weltperioden möglich. Ob diese letzteren dabei ihrem Inhalte nach einander gleich oder von einander verschieden sind, ist für den Verlauf der Zeit selbst vollkommen gleichgültig.

Während wir uns aber die Möglichkeit vorstellen können, dafs das augenblickliche Weltgeschehen in ganz der gleichen Weise und ohne Veränderung seines inneren Zusammenhanges auch zu einer früheren oder späteren Zeit stattfände, sind wir nicht imstande, die einzelnen Teile der Zeit selbst an einem andern Platz zu denken, als den sie thatsächlich einnehmen. Da die Zeit überhaupt keinen Anfang hat, so kann auch keine Verschiebung ihrer Teile nach vorwärts oder rückwärts stattfinden. Trotz der Wirkungslosigkeit, die ihr eigen ist, besitzt die Zeit doch in sich einen so festen Zusammenhang, dafs ihn keine Macht der Welt aufzulösen vermag; oder vielmehr ist es gerade ihre Wirkungslosigkeit selbst, die eine Verschiebung ihrer Teile unmöglich macht; denn indem sie ihrer eigenen Natur nach der Fähigkeit entbehrt, reale Wirkungen auszuüben, bietet sie auch nirgends einen Angriffspunkt dar, bei

dem es möglich wäre, sie wie ein reales Ding zu fassen. Man kann daher auch nicht sagen, dafs zwischen den Teilen der Zeit ein Verhältnis kausaler Abfolge bestände, wonach sie einander ihre Plätze bestimmten. Im Gegenteile reiht sich ein Moment der Zeit an den andern an, ohne von diesem in ähnlicher Weise hervorgebracht zu werden, wie die Wirkung von der Ursache. Dazu kommt nun noch als eine merkwürdige Eigentümlichkeit ihres Wesens der Umstand hinzu, dafs die Zeit weder einen Anfang noch ein Ende hat; wir mögen in ihr noch so weit zurückgehen, so treffen wir doch nie einen Moment an, der nicht bereits auf einen früheren folgte, und stofsen umgekehrt auf keinen letzten Augenblick, wenn wir uns im Geiste auch in die fernste Zukunft versetzen.

Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, bei dem die Unhaltbarkeit der ersten Form der realistischen Anschauung vom Wesen der Zeit deutlich einleuchtet. Man braucht sich nur das Wesen der so gedachten Zeit klar zu vergegenwärtigen, um das einzusehen. Es ist schlechterdings nicht zu begreifen, wieso eine blofse Succession inhaltsleerer Zeitmomente eine selbständige Realität soll haben können. Etwas anderes aber ist doch die Zeit nicht, wenn wir sie als das Prius der Dinge und des Geschehens betrachten. Selbständige Wirklichkeit können wir immer nur einem Dinge zuschreiben, das einen Kern von Realität in sich schliefst und vermöge dessen zur Ausübung und Aufnahme von Wirkungen befähigt ist. Ein Wesen aber, dessen ganze Bedeutung sich darauf reduziert, dafs es eine Folge wirkungsunfähiger, nichtiger Momente darstellt, von denen noch dazu keiner der erste und keiner der letzte ist, ein solches Wesen ist, als etwas objektiv Seiendes gedacht, in der That ein Unding und seine Annahme eine Ungereimtheit. Wenn wir dagegen die Realität der Zeit im Sinne des Idealismus auf ihre Existenz in unserer Vorstellung beschränken, so lösen sich alle Schwierigkeiten auf, mit denen der Realismus von jeher gerungen hat, und die für alle Ewigkeit in ganz gleicher Weise bestehen bleiben werden. Denn dann ist die vom realistischen Standpunkte

aus so unbegreifliche Natur der Zeit vollkommen verständlich. Ihre Gleichgültigkeit gegen den sie erfüllenden Inhalt, ihre Wirkungslosigkeit, ihre Unendlichkeit nach beiden Seiten, das trotz ihrer Passivität bestehende feste Gefüge ihrer Teile, alles dies und was man sonst noch aufzählen mag, erscheint als geradezu selbstverständlich, sobald man in der Zeit nicht mehr sieht, als eine subjektive Auffassungsform der Dinge. Schreibt man ihr dagegen eine Realität auch aufser unserer Vorstellung zu, trotzdem man den subjektiven Charakter der uns allein bekannten empirischen Zeit eingesehen hat, so erheben sich von neuem alle die Bedenken, welche wir gegen die objektive Existenz der Zeit geltend gemacht haben. Und man glaube nicht, dafs es etwa der Zukunft gelingen werde, diese Bedenken zu beseitigen. Blofs dann hätte die Berufung auf die Zukunft einen Sinn, wenn uns die Zeit nur dunkel, nur zum kleinen Teile bekannt wäre. Aber wir wissen in Wahrheit ganz genau, worin das Wesen der Zeit besteht, ohne die wir uns nichts vorzustellen vermögen; gerade weil wir sie so gründlich kennen und nicht um des Gegenteiles willen behaupten wir ja ihre Unbegreiflichkeit vom realistischen Standpunkte aus und sind fest überzeugt, dafs an dieser Unbegreiflichkeit die Zukunft nichts ändern wird.

Denn auch die zweite Auffassung, welche der Realismus vom Wesen der Zeit entwickelt hat, ist nicht imstande, die Schwierigkeiten zu beseitigen, die im Begriffe einer objektiven Zeit liegen; vielmehr werden auf diese Weise die Schwierigkeiten nur vergröfsert. Bei unbefangener Betrachtung kann es nämlich gar keinem Zweifel unterliegen, dafs die Theorie von der accidentiellen Natur der Zeit allen in Frage kommenden Thatsachen der Erfahrung widerspricht. Als man den subjektiven Charakter der empirischen Zeit noch nicht erkannt hatte, da war es allenfalls erklärlich, dafs man auf einen solchen Ausweg geriet, um den geschilderten Schwierigkeiten im Begriff der substantiellen Zeit zu entgehen. Seit der Entdeckung der Apriorität der Zeit hat dies Verfahren aber aufgehört, eine wirkliche sachliche Berechtigung zu besitzen; denn

da die Annahme der ausschliefslichen Subjektivität der Zeit uns über deren eigentümliches Wesen einen sehr viel befriedigenderen Aufschluſs giebt als die Leibnizische Theorie, so darf man auf die letztere nicht mehr zurückgreifen, um das Zeitproblem zu lösen. Bemüht man sich doch ganz vergebens, es plausibel zu machen, daſs die Zeit die bloſse Ordnung der Succession der Dinge sei; Succession bedeutet ja gar nichts, wenn man von der Zeit ganz absieht; nur in einer schon bestehenden Zeit kann es eine Aufeinanderfolge, ein Früher oder Später geben. Es ist auch nicht möglich, sich irgend welche Beziehungen zwischen den Dingen zu denken, durch die die Zeit hervorgebracht werden könnte. Denn sind die Dinge an sich selbst ursprünglich noch zeitlos, so kommt auch durch ihre gegenseitigen Beziehungen keine Zeit zustande; man mag die Wirkungen, welche sie aufeinander ausüben, auffassen wie man will, so giebt es doch keine Möglichkeit, aus ihnen die Zeit hervorgehen zu lassen, wenn man dieselbe nicht schon in den Wirkungen mit vorausgesetzt hat. Denkt man sich aber die Hervorbringung der Zeit durch die Ordnung der Dinge als einen ewigen Prozeſs, so schiebt man entweder nur ein bloſses Wort vor, hinter dem sich in Wirklichkeit die gewöhnliche Anschauung verbirgt, oder man beruhigt sich bei dem Ausdrucke, ohne die von ihm bezeichnete Sache begreiflich machen zu können. Die Vertreter dieser Theorie begnügen sich auch in der That überall damit, die accidentielle Natur der Zeit einfach ohne weitere Erklärung zu behaupten.

Wären sie damit nun im Rechte, so müſste sich notwendigerweise die Abhängigkeit der Zeit von den in ihr stattfindenden Vorgängen in der Erfahrung irgendwie bemerkbar machen. Aber das gerade entgegengesetzte Verhältnis ist es, welches uns allenthalben als Erfahrungsthatsache entgegentritt. Denn wir finden die Zeit keineswegs nur da, wo Veränderungen geschehen, sondern ebensogut auch dort, wo die Dinge veränderungslos in ruhigem Sein beharren; das könnte aber durchaus nicht der Fall sein, wenn die Zeit wirklich nur die

Ordnung der Succession der Dinge wäre; denn wo nichts geschieht, da kann auch von einer eigentlichen Succession nicht die Rede sein. Wollte man aber sagen, die einzelnen Zustände der beharrlichen Dinge succedierten einander, so würde das jedenfalls keine Succession mehr sein, die eine reale Wirkung hervorzubringen und also die Zeit zu erzeugen vermöchte; denn was man hier allenfalls noch Succession nennen kann, ist eigentlich nur die Aufeinanderfolge der einzelnen Zeitmomente selbst, während welcher das Ding verharrt; und nur deshalb, weil die Zeit anderweitig gegeben ist, erscheint die Beharrlichkeit eines Dinges als Dauer in der Zeit. Nimmermehr aber kann das Ding für sich dauern und durch seine Dauer die Zeit erst hervorbringen; denn Dauer ist selbst nur in der Zeit möglich und setzt diese stets voraus. Ferner müfste mit dem Aufhören alles Geschehens und gar erst mit der Vernichtung der Dinge die Zeit völlig verschwinden; die Anhänger der Leibnizischen Theorie sehen sich auch genötigt, dies zu behaupten; jedoch treten sie dadurch wiederum zu den Thatsachen der Erfahrung in direkten Widerspruch; denn wir können eigentlich nur gegen unser besseres Wissen die Wahrheit des Satzes in Abrede stellen, dafs die Zeit auch dann noch fortdauert, wenn sämtliche Veränderungen aufgehört haben oder auch alle Realität überhaupt vernichtet worden ist.

Endlich aber wird die Auffassung der Zeit als eines bloſsen Accidens der Dinge durch den Nachweis ihrer Apriorität von Grund aus widerlegt. Denn wenn die Zeit aus dem Subjekt entspringt, so geht sie in der That den in ihr befindlichen Dingen als deren Form voraus und wird nicht erst durch deren Ordnung hervorgebracht; das braucht gar nicht weiter erwiesen zu werden, sondern ist durch sich selbst klar. Wer demnach einerseits die Apriorität der Zeit anerkennt und andererseits behauptet, sie sei ein Produkt der Dinge, der befindet sich in einem Widerspruch, auf den man nur aufmerksam zu machen braucht, um seine völlige Absurdität zu kennzeichnen. Wenn aber die empirische Zeit nicht das Posterius,

sondern das Prius der Dinge ist, dann mufs es sich mit der transscendenten Zeit ebenso verhalten, oder dieselbe unterscheidet sich von Grund aus von der uns allein bekannten empirischen Zeit. Gerade davon aber wollen die Vertreter des Realismus nichts wissen; dann müssen sie jedoch unweigerlich zugeben, dafs die Leibnizische oder jede ähnliche Zeittheorie einen Irrtum darstellt, der schlechterdings nicht aufrecht erhalten werden kann.

Hervorbringen läfst sich also nur eine ideale Zeit in der subjektiven Vorstellung; von der Hervorbringung einer objektiven Zeit dagegen kann keine Rede sein. Wenn daher die Zeit auch aufser unserer Vorstellung existieren soll, so ist das nur unter der Voraussetzung möglich, dafs sie eine selbständige Realität als ein von den Dingen und Ereignissen unabhängiges Wesen besitzt. Diese Voraussetzung aber enthält so viele Rätsel und Schwierigkeiten in sich, dafs sie aufgegeben werden mufs, sobald sich eine befriedigendere Theorie vom Wesen der Zeit darbietet. Dafs nun der transscendentale Idealismus eine solche Theorie ist, kann unseres Erachtens nicht bezweifelt werden. Gewifs bleiben auch bei seiner Annahme noch manche Schwierigkeiten zurück. Dieselben liegen aber viel weniger in der Sache selbst, als in dem Umstande, dafs es eine ziemlich bedeutende Geistesanstrengung erfordert, sich von den Vorurteilen des naiven Realismus loszureifsen. Sind diese Vorurteile einmal glücklich überwunden, dann wird man bald erkennen, dafs die Schwierigkeiten, welche man anfänglich in der Lehre von der Idealität der Zeit findet, zum gröfsten Teile nur in der Einbildung existieren. Dagegen lösen sich andere Schwierigkeiten auf, welche mit dem Realismus verknüpft und von seinem Standpunkt aus nicht gut zu beseitigen sind.

So giebt z. B. die Idealität der Zeit eine sehr gute Erklärung des bekannten mechanischen Gesetzes, dafs eine Bewegung mit ihrer ursprünglichen Geschwindigkeit so lange fortdauert, bis sie durch äufsere Hindernisse wieder gehemmt wird. Für den transscendentalen Idealismus ist diese Fort-

dauer recht gut verständlich; denn wenn die Zeit nur in unserer Vorstellung existiert, so kann sie durch sich selbst natürlich keinen in Bewegung gesetzten Körper wieder zur Ruhe bringen; kommt ihr aber objektive Realität zu, so ist es eigentlich nicht recht begreiflich, warum die Bewegung auch ohne entgegenwirkende Ursachen nicht allmählich wieder aufhört. Überhaupt kann man sagen, dafs sich die Fortdauer der Dinge, wie die Erfahrung sie uns zeigt, mit der Annahme der absoluten Realität der Zeit nicht gut vereinigen läfst; denn so viel wir zu erkennen vermögen, erhalten sich die Dinge in ungeschwächter Kraft und ohne das Geringste von ihrem Sein zu verlieren durch noch so ausgedehnte Zeiträume hindurch; „die unbegreiflich hohen Werke sind herrlich, wie am ersten Tag.“ Von einer objektiven Zeit müfste man aber doch erwarten, dafs sie wenigstens nach dem Verlaufe sehr langer Perioden irgend eine Wirkung ausgeübt hätte, durch die das Sein der Dinge abgeschwächt oder doch verändert worden wäre. Bedenken wir ferner, dafs wir rückwärts gehend nie zu einem Anfangspunkt der Zeit und unter Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes auch nie zu einem ersten Beginn alles Geschehens kommen, so tritt uns die Frage entgegen, wie der Verlauf einer solchen unendlichen Zeit- und Kausalitätsreihe überhaupt denkbar sei; denn wenn es unmöglich ist, im Zurückgehen je die ganze Reihe wieder zu durchlaufen, so wird es uns sehr schwer, zu begreifen, wie die Reihe an sich selbst habe zustande gebracht werden können; nehmen wir aber die Zeit aus der realen Welt ganz hinweg, so bleiben gewifs auch noch Schwierigkeiten bestehen, und die Kausalitätsreihe wird deshalb nicht endlich; aber doch wird der scheinbare Widerspruch dadurch wenigstens einigermafsen gemildert, dafs die ganze Entwicklung den zeitlichen Charakter nicht mehr trägt, der doch hauptsächlich befremdet. Endlich sei noch der Hinweis auf die Erscheinung des sogenannten Hellsehens, insofern es sich auf die Zukunft bezieht, gestattet; dafs es dergleichen Thatsachen giebt, läfst sich nach unserer Meinung nicht wohl in Abrede

stellen, wenn wir hier auch keine unbedingte Behauptung aussprechen wollen; aber jedenfalls würden solche Erscheinungen gar manches von ihrer Unbegreiflichkeit verlieren, wenn die Zeit nur eine subjektive Vorstellungsform wäre.

Doch können natürlich alle die jetzt angeführten Momente nur als eine Art von Bestätigung für die anderweitig zu begründende Lehre von der Idealität der Zeit gelten. Mehr Beweiskraft hingegen besitzen noch folgende Erwägungen. In einem andern als dem früheren Sinne können wir hier noch einmal die Apriorität als ein Argument für die Idealität der Zeit geltend machen; wenn nämlich die Zeit nur die ideale Existenz in unserer Vorstellung besitzt, so mufs sie notwendigerweise a priori uns gegeben sein. Können wir nun unabhängig von der Frage nach ihrer objektiven Realität die Apriorität der Zeit beweisen, so stimmt ihr subjektiver Ursprung umgekehrt sehr gut zu ihrer transscendentalen Idealität. Auch die Analogie mit dem Raume müssen wir noch einmal als Argument für die Idealität der Zeit hervorheben. Denn trotz der natürlich nicht zu leugnenden Unterschiede, welche zwischen Raum und Zeit bestehen, zeigen beide doch in den für unsere Frage mafsgebenden Punkten eine so grofse Ähnlichkeit, dafs wir von der Idealität des Raumes auf diejenige der Zeit wenigstens einen Wahrscheinlichkeitsschlufs zu machen berechtigt sind. Wie grofs soll man sich ferner die Geschwindigkeit des objektiven Zeitverlaufs vorstellen, die doch einen ganz bebestimmten Grad haben müfste? Verfliefst die reale Zeit schneller oder langsamer als die Zeit in unserer Vorstellung? Denn dafs die Geschwindigkeit beider Zeiten gleich grofs wäre, kann man aus dem Grunde nicht behaupten, weil uns von dem objektiven Zeitverlaufe sehr vieles entgeht und wir immer nur Bruchstücke desselben wahrzunehmen vermögen; wie aber wäre das denkbar, wenn die Geschwindigkeit der subjektiven mit derjenigen der objektiven Zeit ganz gleichen Schritt hielte? Dann dürfte doch kein Zeitmoment unserer Wahrnehmung entgehen; dafs dies aber thatsächlich der Fall ist, folgt schon aus der unendlichen Teilbarkeit der Zeit.

Wenn nun ein Zeitraum uns um so länger erscheint, je mehr wir einzelne Zeitmomente in ihm wahrnehmen, und wenn in einem jeden Zeitabschnitt objektiv sehr viel mehr solcher Momente verfliefsen, als zu unserer Wahrnehmung gelangen, so ergiebt sich doch hieraus, dafs der Verlauf der objektiven Zeit ein langsamerer ist, als der unserer Vorstellungszeit. Da aber die Teilbarkeit der Zeit ins Unendliche geht, so wäre folgerecht weiter zu schliefsen, dafs für uns überhaupt ein vollständiger Stillstand des Zeitverlaufs eintreten müfste, wenn wir ein Bewufstsein aller wirklich verfliefsenden Zeitmomente hätten. Andererseits aber gelangen wir zu dem ganz entgegengesetzten Resultate, dafs die Momente der objektiven Zeit einander viel rascher folgen als diejenigen unserer subjektiven Wahrnehmungszeit; sonst wäre es nicht möglich, dafs die Zahl der ersteren unendlich viel gröfser ist als die der letzteren. Wir würden uns daher aus diesem Gesichtspunkt zu der Behauptung gedrängt sehen, dafs die Geschwindigkeit der objektiven die der subjektiven Zeit um vieles überträfe.

Die Schwierigkeiten, welche in diesen Verhältnissen liegen, fallen nun ohne weiteres hinweg, sobald wir die Zeit für nichts anderes als eine Form unserer subjektiven Auffassung ansehen; denn dann können wir natürlich nicht mehr nach der objektiven Geschwindigkeit des realen Geschehens fragen, da dasselbe überhaupt keinen zeitlichen Charakter mehr hat. Der Realismus hingegen wird auf die Frage nach dem Verhältnis der Geschwindigkeit der objektiven und der subjektiven Zeit nie eine befriedigende Antwort geben können. Aber auch noch ein anderer Gedanke schliefst sich passend an die letzten Betrachtungen an. Bei der Relativität aller Zeitverhältnisse können wir uns ohne Schwierigkeit den Verlauf des Geschehens unendlich verlangsamt oder unendlich beschleunigt denken; in beiden Fällen wird die Ordnung des Zeitinhalts, der innere Zusammenhang der Ereignisse damit nicht gestört; zugleich aber würde beide Male für uns die Zeit verschwinden, ohne dafs doch der Weltlauf selbst irgend etwas von seiner Realität verlöre. Diese Erwägung dürfte sehr geeignet sein, die

Vorurteile gegen den Idealismus beseitigen zu helfen; denn wenn wir in so klarer Weise erkennen, wie bedeutungslos die Zeit für das objektive Sein und Geschehen der Dinge ist, so wird die Behauptung ihrer ausschliefslichen Subjektivität gewifs manches von ihrem befremdenden Charakter verlieren.

Eine weitere Schwierigkeit für den Realismus besteht darin, dafs er die Verpflichtung hat, sich darüber auszusprechen, woher es kommt, dafs die Zeit zugleich subjektive Anschauungsform und objektive Existenzform der Dinge ist, trotzdem doch die objektive Zeit nie Gegenstand unserer Vorstellung werden kann. Ist die Korrespondenz zwischen objektiver und subjektiver Zeit rein zufällig, so würde das zum mindesten sehr wunderbar und die Annahme eines solchen Zufalls schon ein Grund sein, um den Realismus sehr bedenklich zu finden. Betrachtet man den Zufall aber als ausgeschlossen, so mufs es irgend welche Faktoren geben, die die Übereinstimmung zwischen objektiver und subjektiver Zeit absichtlich oder unabsichtlich hervorgebracht haben. Über diesen Punkt nun wird man bei der grofsen Mehrzahl der die Subjektivität der empirischen Zeit anerkennenden Vertreter des Realismus vergeblich nach Aufschlufs suchen. Dieselben vergessen nämlich in der Regel, aus der Subjektivität der Vorstellungszeit die richtigen Konsequenzen zu ziehen. Anstatt sich vollkommen klar zu machen, dafs das Vorhandensein einer objektiven Zeit nie einen Grund für unsere Vorstellung der Zeit bilden kann, pflegt man in der geheimen Tiefe seines Herzens das Vorurteil aufzubewahren, dafs wir die Dinge deshalb als zeitlich wahrnehmen, weil sie an sich selbst zeitlich sind. Dann ist es natürlich kein Wunder, wenn die Anhänger des Realismus die Existenz einer objektiven Zeit aufser unserer Vorstellung für viel wahrscheinlicher halten als die entgegengesetzte idealistische Annahme. Übrigens würde die Voraussetzung der gleichzeitigen Existenz einer objektiven und subjektiven Zeit gegenüber der idealistischen Leugnung der ersteren auch keineswegs die einfachere Annahme sein. Zum Beweise dessen brauchen wir uns nur auf unsere entsprechenden

Ausführungen über den Raum zu berufen. Man kann also den Idealismus auch nicht dadurch bekämpfen, dafs man ihn für eine kompliziertere Theorie als den Realismus erklärt. Vielmehr haftet aus verschiedenen hier nicht noch einmal auseinanderzusetzenden Gründen die gröfsere Kompliziertheit der realistischen Theorie an.

Damit sind nun freilich noch nicht alle Einwürfe erledigt, mit denen man die Idealität der Zeit zu widerlegen sucht. Als Hauptargument gegen die Kantische Lehre hat man von allem Anfang an, d. h. bereits seit dem Erscheinen der Dissertation von 1770, den Satz aufgestellt, dafs die Idealität der Zeit die Möglichkeit von Veränderungen aufhebe. So schrieb schon im Jahre 1770 Lambert an Kant: „Alle Veränderungen sind an die Zeit gebunden und lassen sich ohne Zeit nicht gedenken. Sind die Veränderungen real, so ist die Zeit real, was sie auch immer sein mag. Ist die Zeit nicht real, so ist auch keine Veränderung real“ (Kants S. W. I. S. 365). Diesem seitdem immer wiederholten und auch noch in der neuesten Zeit geltend gemachten Einwurfe hat Kant selbst eine gewisse Nahrung gegeben, indem er ihn durch die Beschränkung aller Veränderungen auf das Gebiet der Erscheinung zu widerlegen suchte; auch er meint, dafs die Möglichkeit der Veränderungen durchaus an die Zeit geknüpft und ohne dieselbe nicht denkbar sei. Was uns daher als Veränderung erscheint, ist an sich selbst ein Vorgang, der nicht mehr als Veränderung aufgefafst werden kann. (Vgl. II, S. 45.) Wäre nun diese Anschauung richtig, Veränderung demnach nur in der Zeit möglich, so würde letztere allerdings real sein müssen. Denn es geht durchaus nicht an, von der Welt der Dinge an sich alle Veränderungen auszuschliefsen, wie Kant es an der eben erwähnten Stelle thut. Gäbe es in der transscendenten, realen Welt schlechterdings keine Veränderungen, so würde es auch in der Welt der Vorstellung solche nicht geben können. Selbst wenn man mit Fichte die ganze empirische Welt als ein blofses Produkt des Ich betrachten wollte, entginge man doch nicht

der Notwendigkeit, in diesem Ich reale Veränderungen anzunehmen, die den scheinbaren Veränderungen in der Aufsenwelt als die wirklichen Vorgänge zu Grunde lägen. Mit der Antwort also, die Kant auf den ihm gemachten Einwand giebt, können wir uns nicht einverstanden erklären. Aber dieser Einwand ist auch ohne die Annahme zu widerlegen, dafs Veränderungen nur in der Erscheinungswelt zu finden seien.

Das ganze Argument besagt nämlich gar nichts anderes, als dafs wir uns alle Veränderungen in der Zeit vorzustellen gezwungen sind; hierin liegt aber kein Beweis für die absolute Realität, sondern nur ein solcher für die Apriorität der Zeit. Freilich können wir vom Standpunkte unserer Vorstellung aus Veränderungen nur als zeitliche Vorgänge auffassen, bei denen ein Früher und Später zu unterscheiden ist; mit ganz der gleichen Notwendigkeit müssen wir aber auch dem ruhenden, veränderungslosen Sein das zeitliche Merkmal der Dauer zuschreiben. Das gegen Kant vorgebrachte Argument könnte daher ebensogut auch auf den letzteren Umstand basiert und etwa so formuliert werden, dafs man sagte: Alles veränderungslose Sein ist nur in der Zeit möglich; nun giebt es sehr viele Dinge, an denen wir keine Veränderungen wahrzunehmen vermögen; folglich ist eine objektiv-reale Zeit vorhanden. So müfste man schliefsen können, wenn das obige Argument wirklich beweiskräftig wäre. Diesen Schlufs aber pflegt man von den in Betracht kommenden Seiten in der Regel nicht zu machen; vielmehr glaubt man, sich ein ruhendes Sein der Dinge als unzeitlich vorstellen zu können. Nur die Veränderungen sollen teil haben am Flusse der Zeit, was veränderungslos in sich beharrt, dagegen ganz aufser der Zeit gelegen sein. Gegen diese Auffassung haben wir nun schon oben scharfen Protest erhoben; es liegt ihr ganz einfach eine Verwechselung von Zeit und Zeitmessung zu Grunde. Wo nichts geschieht, da fehlt uns das Mittel, die verfliefsende oder verflossene Zeit zu messen; aber deshalb hört die Zeit selbst nicht auf, wie sich mit völliger Klarheit ergiebt, sobald man die Annahme macht, dafs neben einer in absoluter Ruhe be-

findlichen Welt, aber völlig von ihr getrennt, eine zweite Welt existiert, in der Veränderungen vor sich gehen. Denn dann ist die Zeit, in welcher die Veränderungen stattfinden, zugleich die Zeit, in welcher die veränderungslose Welt in ruhigem Sein beharrt, ohne dafs doch die Veränderungen der einen auf das Sein der anderen Welt irgend welchen Einfluſs ausüben könnten.

Es ist deshalb bloſs eine einfache Selbsttäuschung, wenn man glaubt, ein ruhendes Sein im Gegensatze zu Veränderungen sich als auſserzeitlich vorstellen zu können; nur soviel kann zugegeben werden, dafs die Zeitvorstellung, wo sie auf Veränderungen bezogen wird, lebhafter und deutlicher ist, als wo ihr diese Beziehung fehlt. Das kommt aber nur daher, dafs im letzteren Falle die Möglichkeit der Zeitmessung hinwegfällt. Demnach steht die Sache jetzt folgendermaſsen: Entweder kann man sich ein ruhendes Sein als unzeitlich denken; dann ist es auch möglich, sich Veränderungen vorzustellen, die nicht in der Zeit sind; oder die Vorstellung von Veränderungen setzt notwendig die Vorstellung der Zeit voraus, dann besteht die gleiche Notwendigkeit auch in Bezug auf die Vorstellung des veränderungslosen Seins. Soll nun von diesen beiden Fällen der erstere gelten, so würde damit das Argument widerlegt sein, welches uns hier beschäftigt; will man aber die zweite Behauptung aufstellen, so widerspricht dieselbe der Lehre von der Idealität der Zeit aus dem schon oben erwähnten Grunde durchaus nicht. Denn die Notwendigkeit, um die es sich hier handelt, trägt nur einen hypothetischen Charakter; insofern ist die Zeit eine notwendige Bedingung alles Seins und Geschehens, als dasselbe von uns in der Weise vorgestellt werden soll, wie es unserer subjektiven Auffassung entspricht; da die Zeit eine subjektive Bedingung bildet, ohne welche wir nicht imstande sind, zusammenhängende Wahrnehmungen zu machen, so ist sie natürlich ein notwendiges Element in unserem bewuſsten Geistesleben. Mit dieser Notwendigkeit, die nur die Folge der Apriorität der Zeit ist, wird aber nicht das mindeste über die Frage entschieden, ob die

Zeit auch für das Sein der Dinge an sich selbst und die mit ihnen vorgehenden Veränderungen eine notwendige Bedingung sei oder nicht. Trotzdem wir sie aus unseren wirklichen Vorstellungen nicht hinwegbringen können, vermögen wir uns doch ganz gut zu denken, dafs die Zeit aufser unserem Bewufstsein nicht existiert. Um das begreiflich zu finden, brauchen wir uns nur an die Auseinandersetzungen zu erinnern, welche der Frage nach dem Ursprung der Zeitvorstellung gewidmet waren. Dort haben wir gesehen, warum von einer objektiven Zeit nie auch nur der kleinste Teil in unser Bewufstsein hineingelangen kann. Wenn aber die Zeit nicht aus dem Wechsel unserer Vorstellungen entspringt, sondern nur eine subjektive Auffassungsform bildet, die wir zu unseren Vorstellungen hinzubringen, so mufs notwendigerweise zugestanden werden, dafs der ganze Verlauf des wahrgenommenen Geschehens uns auch als ein unzeitlicher Prozefs erscheinen könnte, wenn wir eben nicht im Besitze dieser bestimmten Auffassungsform wären. Da immer nur ein zeitloser, augenblicklicher Moment wirklich real ist, so kann man nicht leugnen, dafs eine Summe solcher Momente noch keine Ähnlichkeit mit einer zeitlichen Entwickelungsreihe besitzt. Folglich läfst sich auch die Denkbarkeit unzeitlicher Veränderungen nicht bestreiten, und das ganze so vielfach angeführte Argument erweist sich als durchaus nichtig.

Auf die soeben kritisierte Argumentation läuft wenigstens zum Teile auch der Gedankengang hinaus, durch welchen Lotze in seiner Metaphysik (S. 268 ff.) die Realität eines zeitlichen Verlaufes des Geschehens zu verteidigen sucht. In verschiedener Beziehung nimmt Lotze zu dem Zeitprobleme eine eigentümliche Stellung ein. Sehen wir davon ganz ab, dafs er in einer früheren Periode seines Denkens sich zur idealistischen Auffassung bekannt hat (Mikrokosmus Bd. III, 1. Aufl. S. 597 ff.), und halten wir uns allein an die Darstellung seiner Ansichten in der Metaphysik, so unterscheidet er sich von andern Vertretern des Idealismus dadurch, dafs er die Frage nach ihrer objektiven Realität bei Raum und

Zeit verschieden beantwortet. Trotz des realistischen Resultates aber, zu dem er in Bezug auf die Zeitlichkeit des Geschehens schliefslich gelangt, will er doch die Realität der Zeit als solcher nicht gelten lassen; „die Zeit, als Ganzes," sagt er (S. 297), „ist ohne Zweifel nur ein Erzeugnifs unsers Vorstellens, und sie besteht weder noch verläuft sie; sie ist nur das wunderliche Bild, das wir für unsere Anschauung zu entwerfen mehr suchen als wirklich vermögen, wenn wir uns den zeitlichen Verlauf auf alle die Beziehungspunkte ausgedehnt denken, die er ins Unendliche zuläfst und zugleich von dem Inhalte dieser Beziehungspunkte abstrahiren. Den zeitlichen Verlauf selbst aber bringen wir nicht aus der Wirklichkeit hinweg und halten es für ein völlig hoffnungsloses Unternehmen, auch seine Vorstellung als eine apriorische blos subjektive Auffassungsform anzusehen, die im Innern einer zeitlosen Realität, in dem Bewufstsein geistiger Wesen, sich entwickele." Die Gründe für diese Anschauung finden wir in folgenden beiden Stellen klar ausgesprochen: „Der Gedanke," heifst es auf Seite 280, „auch die Zeit sei nur Form oder Erzeugnifs des Vorstellens, kann doch dem Vorstellen selbst den Charakter einer Thätigkeit oder mindestens eines Geschehens nicht nehmen, dessen Begriff sinnlos zu werden scheint ohne Voraussetzung eines Zeitverlaufs, der seinem Ende gestattet sich von seinem Anfang zu unterscheiden." „Wenn (S. 297) ein und dasselbe zeitlose Wesen durch seine zeitlose Vorstellungsthätigkeit einem Inhaltstheile seines Daseins den Vergangenheitscharakter der Erinnerung, einem andern die Bedeutung der Gegenwart, einem dritten unbekannten die der Zukunft gäbe, so dürfte es, um zeitlos zu sein, mit dieser Vertheilung der Charaktere niemals wechseln; die Erinnerung dürfte nie Gegenwart gewesen sein, diese nie zur Vergangenheit werden und die Zukunft müfste unverändert dieselbe unbekannte Dunkelheit sein. Ändert sich aber diese Beleuchtung, tritt allmählich der unbestimmte Inhalt der Zukunft in die Anwesenheit des Erlebtseins und geht durch sie in die andere Abwesenheit der

Vergangenheit über, kann endlich die vorstellende Thätigkeit diese Reihenfolge nicht ändern, so mufs nothwendig nicht blos diese Thätigkeit, sondern der Inhalt der Wirklichkeit, welchen sie vorstellt, in einer Succession von bestimmter Richtung begriffen sein."

Nach allem bisher Gesagten wird es nicht schwer sein, Lotzes Beweisführung zu widerlegen. Ganz gewifs finden auch in der transscendenten Welt Veränderungen statt, deren einzelne Momente deutlich von einander unterschieden sind; der Verlauf des transscendenten Geschehens hat eben so gewifs auch eine bestimmte Richtung, die sich nicht umkehren läfst, und in der dasjenige Glied, was uns als das frühere erscheint, jenes andere bedingt, welches wir als das spätere auffassen. Aber wieso soll hieraus folgen, dafs der Verlauf des Geschehens in der Welt der Dinge an sich ein zeitlicher ist, dafs auch seine Stadien sich durch ihre frühere oder spätere Stellung in der Zeit unterscheiden? Was fest steht, ist nur, dafs wir diesen Verlauf als eine zeitliche Succession auffassen müssen, wenn wir ihn vorstellen und in den Zusammenhang unserer Erfahrung einreihen wollen. Dafs aber das Geschehen überhaupt und abgesehen von den Bedingungen unseres Vorstellens nur als eine Folge einander zeitlich succedierender Zustände denkbar sei, kann man blofs dann behaupten, wenn man aus der relativen Notwendigkeit, die für unsere subjektive Auffassung gilt, eine absolute Notwendigkeit der Sache selbst macht, die sich aus der ersteren ganz und gar nicht ergiebt. Wie freilich der Verlauf eines zeitlosen Geschehens in positiver Weise gedacht werden müsse, können wir nicht mehr angeben, da wir eben vermöge der ursprünglichen Organisation unseres Vorstellungsvermögens an die zeitliche Auffassung alles Seins und Geschehens gebunden sind. Wenn aber die Zeit keine transscendente Bedeutung besitzt, dann darf man hieraus jedenfalls nicht folgern, dafs die Dinge an sich selbst alle mit einander zugleich wären. So wenig die Welt unter der Voraussetzung der Idealität des Raumes in einem mathe-

matischen Punkte zu denken ist, so wenig kann man die Lehre von der Idealität der Zeit dahin interpretieren, dafs alles wirkliche Sein und Geschehen in der Welt gleichzeitig, auf einen zeitlosen Moment zusammengedrängt sei. Deshalb ist auch die Vergleichung der transscendenten Welt der Dinge an sich und ihrer Zusammenhänge mit einem Systeme zeitloser Wahrheiten keineswegs geeignet, die Lehre von der Idealität der Zeit richtig zu erläutern. Denn in einem Systeme logischer Wahrheiten sind alle Glieder, Gründe sowohl wie Folgen, zugleich gegeben. Dagegen können Ursache und Wirkung in der transscendenten Welt durchaus nicht als gleichzeitig betrachtet werden. Nur mufs man daraus nicht schliefsen: „Also sind sie nacheinander." Vielmehr sind eben alle Zeitbegriffe von der Welt der Dinge an sich fern zu halten, und ihre Entwickelungszustände können weder als gleichzeitig noch als nacheinander aufgefafst werden. Wollte man dagegen aber einwenden „Ein Drittes giebt es nicht", so würde man einfach unter der Voraussetzung der Zeit urteilen, die doch hier gerade als aufgehoben betrachtet wird. Die Zeitlosigkeit ist daher allerdings neben Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge noch eine dritte Möglichkeit, und um diese gerade handelt es sich für uns. Wenn also Lotze die Vorstellung zurückweist, als gliche der Zusammenhang der einzelnen Zustände in der transscendenten Welt der Ordnung in den Gliedern eines logischen Systems zeitloser Wahrheiten, so hat er darin ganz Recht; wenn er aber glaubt, daraus die Zeitlichkeit des wirklichen Geschehens folgern zu müssen, so übersieht er die dritte Möglichkeit, die anzuerkennen uns nur deshalb so schwer wird, weil die Zeit eine apriorische Bedingung unseres Vorstellens ist. Gerade aus diesem Grunde aber dürfen wir aus der subjektiven Notwendigkeit der Zeitvorstellung nicht auf die objektive Realität der Zeit schliefsen. Dafs Lotze sich aufserdem mit seiner Leugnung der Realität einer leeren Zeit, der doch die Annahme eines zeitlichen Geschehens zur Seite geht, in Schwierigkeiten verwickelt, die nur vom idealistischen Standpunkt aus lösbar sind,

bedarf nach unseren obigen Darlegungen nicht noch näherer Beweise [1]).

Aus dem Gesagten ergiebt sich nun auch auf sehr einfache Weise, dafs es ein ganz unzutreffender Einwurf ist, wenn man die Idealität der Zeit mit der Behauptung bestreitet, dafs sie die Möglichkeit des wissenschaftlichen Erkennens und namentlich der Vorausberechnung zukünftiger Ereignisse aufhebe. Das Geschehen, der Eintritt der einzelnen Ereignisse ist ja nicht von der Zeit, sondern von den kausalen Beziehungen der Dinge unter einander abhängig. Was die Zeit zu dem Geschehen beiträgt, besteht nur darin, dafs sie ein Nacheinander verschiedener Zustände möglich macht; aber weder hat sie einen Einfluſs auf das, was, noch auf den Zeitpunkt, zu dem es geschieht. Beides wird vielmehr ganz allein durch den realen Zusammenhang der Dinge unter einander bestimmt. Wenn uns dieser Zusammenhang aber einmal in der Zeit erscheint, so ist das für unser empirisches Erkennen gerade so gut, als ob die Zeit wirklich transscendente Geltung besäfse. Nur bei einer unklaren und schiefen Auffassung der Sache kann man glauben, dafs die Idealität der Zeit je zu Widersprüchen in unseren zeitlichen Wahrnehmungen zu führen vermöge. In Wahrheit aber läfst sich unter einem derartigen Widerspruche gar nichts denken. Nehmen wir z. B. einmal an, es erschiene uns eine Wirkung, deren Ursache in der Zeit lag, nicht mehr in der Zeit, so würde das ganz einfach heifsen, dafs sie uns überhaupt nicht mehr erschiene. Wer in aller Welt aber würde den Grund für das Nichteintreten der Wirkung in irgend welchem eigentümlichen Verhalten der Zeit suchen? Müfste nicht jedermann auf das

[1]) Auf einem ähnlichen Standpunkte wie Lotze befindet sich auch Liebmann, der ebenfalls die Realität der bloſsen Zeit ohne etwas, das einander succediert, bestreitet, aber dennoch die objektive Möglichkeit einer Succession festhalten will. (Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., S. 87 ff.; speziell S. 105—112.) Liebmanns Ausführungen sind übrigens sehr geeignet, den Glauben an die absolute Realität der empirischen Zeit zu erschüttern.

Vorhandensein kausaler Einwirkungen schliefsen, die die Ursache verhindert haben, ihre gewohnte Wirkung auszuüben? Oder wenn bestimmte Ereignisse nicht eintreten, die man im voraus berechnet hat, welche andere Folgerung ist da erlaubt, als dafs entweder Rechnungsfehler vorgekommen oder Veränderungen im Zusammenhang der wirkenden Ursachen eingetreten sind? Kann man aber aus dem Nichteintritt erwarteter Wirkungen nie auf ein eigentümliches Verhalten oder gar auf die Nichtexistenz der Zeit schliefsen, so liegt natürlich auch keine Möglichkeit vor, die Übereinstimmung der zukünftigen Ereignisse mit unseren subjektiven Erwartungen und Berechnungen als einen Grund für die absolute Realität der Zeit anzuführen. Alle Gesetzmäfsigkeit des Geschehens bildet nur einen Beweis für das Vorhandensein gesetzmäfsig wirkender Ursachen. Erscheinen uns die letzteren in der Zeit, so müssen es natürlich auch ihre Wirkungen thun; und kennen wir die Gesetze genau, nach denen gewisse Ursachen wirken, so sind wir auch imstande, den Zeitpunkt anzugeben, mit dem die Wirkung eintreten wird. Nur dann würde eine wissenschaftliche Erkenntnis der Vorgänge in unserer Erfahrungswelt und die Vorausberechnung derselben unmöglich sein, wenn es in der transscendenten Welt keinen Kausalzusammenhang gäbe. Ist ein solcher aber vorhanden, so besteht auch die Möglichkeit, das empirische Geschehen wissenschaftlich zu erkennen, mag es eine absolut reale Zeit geben oder nicht.

Dafs wir uns aber von dem zeitlosen Geschehen in der transscendenten Welt keine klare Vorstellung mehr machen können, ist freilich ein Mangel, der sich jedoch der Natur der Sache zufolge nicht beseitigen und durchaus nicht als ein Einwand gegen die Idealität der Zeit gebrauchen läfst. Denn auch wenn es eine transscendente Zeit gäbe, würde sie doch nie Gegenstand unserer Wahrnehmung werden; sind wir aber auf alle Fälle mit unseren Wahrnehmungen auf die empirische Zeit beschränkt, so giebt es auch vom realistischen Standpunkte aus keine im eigentlichen Sinne objektive Erkenntnis des Geschehens. Um so weniger aber ist die Klage gerechtfertigt,

dafs die Idealität der Zeit die objektive Bedeutung unseres Erkennens aufhebe, als die Zeitvorstellung das Wesen des Seienden gar nicht zu verändern vermag. Die Zeit verhält sich in dieser Beziehung anders als der Raum. Wenn uns unräumliche Dinge unter räumlicher Form erscheinen, so nehmen sie dadurch einen von ihrer eigentlichen Beschaffenheit ganz verschiedenen Charakter an. Aber wenn die Dinge und die Folge ihrer Zustände an sich selbst unzeitlich sind, so kann die Zeitvorstellung, welche wir hinzubringen, nicht bewirken, dafs das Seiende selbst seinem Wesen nach dadurch ein anderes wird; nur die Folge seiner Zustände wird von uns in einer Form aufgefafst, welche dem wirklichen Verlaufe des realen Geschehens nicht mehr entspricht. Dieser Umstand hindert aber gar nicht, dafs wir das Seiende und auch die Veränderung seiner Zustände, wenn wir nur im übrigen die Schranken unserer subjektiven Auffassung zu überwinden imstande sind, ihrem eigentlichen objektiven Wesen nach richtig erkennen. Denn real ist ja immer nur der zeitlose Moment der Gegenwart, mag es sich um unser Bewufstsein oder um die Dinge aufser demselben handeln. Auch die Thätigkeit unseres Erkennens geht daher in solchen Momenten vor sich, und in ihnen stellt sich uns auch die Welt der Dinge dar. Insofern kann man denn auch sagen, dafs unser wirkliches, aktives Erkennen, wie es selbst zeitlos ist, so auch in jedem Augenblicke das unzeitliche Wesen der Dinge erfafst, ohne durch seine Zeitvorstellung dasselbe zu trüben. Denn in der Zeit erscheint ja nur das, was bereits gewesen, oder das, was noch nicht ist; eben dies aber ist auch nicht mehr unmittelbarer Gegenstand des Erkennens.

Andererseits freilich mufs zugegeben werden, dafs wir keinen Gegenstand oder Vorgang anzugeben imstande sind, der auch in der Vielheit seiner einzelnen Zustände noch unzeitlich wäre. Jeder einzelne Moment für sich genommen ist allerdings unzeitlich und nur insofern real. Eine Mehrheit von Momenten aber wird für uns sofort zu einem Zeitabschnitt. Diese Schwierigkeit besteht beim Raume nicht in der gleichen

Weise. An unserer Seele oder, vorsichtiger ausgedrückt, an der Einheit unseres Bewufstseins besitzen wir in der That ein Wesen von unräumlicher Natur. Können wir nun ein im gleichen Sinne unzeitliches Wesen nicht aufzeigen, so bleibt für uns nichts anderes mehr übrig, als eben auf das Verlangen zu verzichten, von einem unzeitlichen Sein und Geschehen uns noch eine bestimmte Vorstellung zu machen. Es genügt auch durchaus, wenn wir zu der Einsicht befähigt sind, dafs stets nur ein unteilbarer zeitloser Moment wirklich real sein kann. Hierin liegt im Grunde genommen auch schon ein vollgültiger Beweis für die Idealität der Zeit. Denn wenn jeder einzelne Moment wirklich unzeitlich ist, dann giebt auch eine Summe solcher Momente keine Zeitreihe; eine derartige Summe aber ist das einzige, was objektive vorhanden sein kann. Für uns freilich ist es nicht ganz leicht, das Gewicht dieses Argumentes richtig zu schätzen, da jede Vielheit von Momenten sich uns ohne weiteres als Zeitstrecke darstellt. Haben wir uns aber völlig klar gemacht, dafs dies nur die Folge der Apriorität der Zeit ist, dann werden wir auch verstehen, ein wie schwerwiegender Grund gegen die Realität der Zeit in der angeführten Thatsache liegt.

Ziehen wir nunmehr das Facit aus unseren bisherigen Betrachtungen, so dürfen wir wohl behaupten, dafs die Idealität der Zeit durch eine ganze Reihe sehr gewichtiger Momente bewiesen wird; die dargelegten Gründe würden uns auch dann zwingen, die Idealität der Zeit anzuerkennen, wenn die entgegenstehenden Einwände noch viel stichhaltiger und die mit der Verwerfung der realistischen Anschauung verbundenen Schwierigkeiten noch viel gröfser wären, als es in der That der Fall ist. In Wahrheit jedoch können die Gründe, die man zu Gunsten der Realität der Zeit vorbringt, den Vergleich mit den für die Idealität sprechenden Argumenten nicht im mindesten aushalten. Was aber die Schwierigkeiten anbelangt, die auf beiden Seiten bestehen, so bestreiten wir nicht, dafs auch der Idealismus an solchen leidet; wir behaupten jedoch, dafs dieselben die unvermeidliche Folge von der Apriorität

der Zeit und deshalb keineswegs geeignet sind, dem Realismus als beweiskräftige Argumente zu dienen. Auf Seiten des letzteren dagegen sind viel mehr und sehr viel erheblichere Schwierigkeiten vorhanden; denn ganz abgesehen davon, dafs der wahre Grund, weshalb man die Realität der Zeit nicht preisgeben will, in der Nachwirkung der naiv-realistischen Anschauung liegt, die sicher falsch ist, so kann man sich unter einer objektiv-realen Zeit überhaupt nichts denken, wie auch die Gegner des Idealismus teilweise bereitwillig zugeben; wenn man aber zu dem Auswege greift, die selbständige Existenz der Zeit zu verwerfen und dennoch die Zeitlichkeit des realen Geschehens festzuhalten, so ist hiergegen zu bemerken, dafs zeitliche Succession ohne Zeit nichts mehr bedeutet. Wie Bewegung nur in einem bereits gegebenen Raume stattfinden, denselben aber nicht erst hervorbringen kann, so setzt auch eine zeitliche Aufeinanderfolge von Zuständen die Zeit immer schon voraus und hat ohne diese keinen Sinn. Eine Hervorbringung der Zeit ist ebenso wie die des Raumes nur in der Vorstellung, aber nicht im Reiche des objektiven Seins möglich. Wenn also zeitliche Succession nur innerhalb einer Zeit von selbständiger Realität denkbar, die objektive Existenz einer solchen Zeit aber schlechterdings unbegreiflich ist, wenn ferner die uns allein bekannte Zeit nur in unserer Vorstellung existiert und eben deshalb uns durchaus nicht veranlassen kann, auf das Vorhandensein einer Zeit und eines zeitlichen Geschehens auch aufser unserer Vorstellung zu schliefsen, wenn endlich gegen die objektive Realität der Zeit noch eine Reihe mehr sekundärer, hier nicht noch einmal zu wiederholender Gründe sprechen, dann ist man gezwungen, die idealistische Auffassung vom Wesen der Zeit als diejenige Anschauung anzunehmen, welche allein eine befriedigende Lösung der Probleme bietet, die im Begriffe der Zeit enthalten sind. Weitere Beweise sind nicht nötig; denn das, was man gewöhnlich noch vermifst, nämlich die direkte Aufzeigung der Zeitlosigkeit der transscendenten Welt, kann der Natur der Sache nach nicht geleistet werden, da wir in unserem Vorstellen eben an die

Zeit gebunden sind. Aber abgesehen von diesem Mangel sind nach unserem Dafürhalten die Gründe für die Idealität der Zeit so zwingend, daſs wir dieselbe nunmehr für so gut bewiesen ansehen, als auf einem der Erfahrung für immer verschlossenen Gebiete überhaupt etwas bewiesen werden kann.

Was nun die Folgen aus der Idealität der Zeit anbelangt, so ergeben sich dieselben so klar aus dem Begriffe der Idealität selbst, daſs es im allgemeinen kaum nötig sein wird, ihnen nach dem bisher Gesagten noch eine besondere Erörterung zu widmen. Nur ein Punkt macht eine etwas ausführlichere Besprechung notwendig. Derselbe betrifft die Frage nach der Realität der psychischen Prozesse und der Seele. Wenn nämlich die Existenz der Dinge in der Zeit bloſse Erscheinung ist, so liegt es sehr nahe, zu schlieſsen, daſs dann auch unsere Seele, unser Bewuſstsein nur eine Erscheinung bildet, hinter der ein ganz unbekanntes Ding an sich liegt. Wie man weiſs, hat Kant diesen Schluſs auch thatsächlich gezogen, sich damit aber in Schwierigkeiten verwickelt, welche durchaus eine andere Lösung des vorliegenden Problems verlangen. Wie wir zu zeigen gedenken, ist es nicht möglich, die Realität des Bewuſstseins als eines Dinges an sich selbst in Abrede zu stellen; ebensowenig läſst sich leugnen, daſs die psychischen Prozesse Vorgänge sind, die wirklich stattfinden und nicht bloſs ein anderweitiges, uns unbekanntes Geschehen für das Bewuſstsein abspiegeln. Damit aber scheint die Lehre von der Idealität der Zeit in einem unversöhnlichen Gegensatze zu stehen; doch es scheint nur so. Sehen wir aber schärfer zu, so ergiebt sich, daſs die Idealität der Zeit sich mit der Realität des Bewuſstseins und der Bewuſstseinsprozesse ganz gut vereinigen läſst. Die folgenden Ausführungen werden hoffentlich geeignet sein, die Richtigkeit dieser Behauptung einleuchtend zu machen.

Zunächst wollen wir die Gründe entwickeln, welche uns zwingen, an der gewöhnlichen Anschauung von der Realität der Seele und der seelischen Prozesse festzuhalten. Auch wenn man mit Kant der entgegengesetzten Ansicht huldigt,

wird man doch zugeben müssen, dafs die Seele nicht in demselben Sinne Erscheinung sein kann, wie die Materie. Denn während die letztere uns im Raume erscheint, fällt bei der Selbstwahrnehmung der Seele die Raumesanschauung hinweg; wir müssen also bei der inneren Erfahrung, die wir von unserer eigenen Seele, von den Zuständen unseres eigenen Bewufstseins haben, dem wahren Sein der Dinge um so viel näher stehen, als wir von demselben bei äufseren Wahrnehmungen unter dem Einflufs der Raumvorstellung weiter entfernt sind; denn an Stelle der letzteren tritt bei der inneren Wahrnehmung ja nicht etwa eine andere beschränkende Auffassungsform. Wenn also die Seele auch Erscheinung wäre, so würde sie doch hinsichtlich des ihr zukommenden Grades von Realität nicht auf eine Stufe mit der Materie zu stellen sein. Schon hierin liegt ein bedeutsamer, von Kant nicht gewürdigter Unterschied. Dieser Unterschied aber stellt sich als noch gröfser heraus, wenn wir bedenken, dafs Materie und Seele nicht etwa in gleicher Weise irgend einem dritten Subjekt, sondern dafs die Materie der Seele und diese sich selbst erscheint. Die Seele also ist der Träger der materiellen Erscheinungswelt; die Materie hingegen als Erscheinung kann nicht ihrerseits wieder den Träger anderer Erscheinungen bilden; sie geht darin auf, Erscheinung für ein anderes Subjekt, nämlich die Seele zu sein. Diese aber, welche, wie wir mit Kant jetzt noch voraussetzen, nach der einen Seite hin Erscheinung ist, ist nach der andern Seite ein Subjekt, dem etwas erscheint; um dies aber sein zu können, mufs sie notwendig einen höheren Grad von Realität besitzen, als ein Gegenstand, der nur Erscheinung für einen andern ist.

Erwägen wir jedoch die Sache recht, so ergiebt sich schon aus dem soeben geschilderten Verhältnis zwischen Materie und Seele, dafs die letztere überhaupt nicht Erscheinung sein kann. Ohne Zweifel ist die Seele, wie sie in der Erfahrung als ein mit Bewufstsein ausgestattetes Wesen uns vorliegt, und nicht etwa irgend eine unbekannte, hinter der Seele verborgene Substanz das Subjekt, dem die materielle Welt als Gegenstand

des Vorstellens inhäriert; eben deshalb aber mufs sie notwendigerweise ein Ding an sich und kann nicht mehr Erscheinung sein. Denn nur ein wirklich reales Ding an sich ist befähigt, den Träger von Erscheinungen zu bilden; eine Erscheinung dagegen kann wohl Objekt eines vorstellenden Subjekts, aber nimmermehr selbst ein Träger anderweitiger Erscheinungen sein. Zu erscheinen vermag etwas ja nur dann, wenn irgend etwas anderes da ist, dem es erscheint. Dieses andere aber mufs ein wirkliches, reales, an sich selbst existierendes Ding und darf nicht ebenfalls bloſse Erscheinung sein; denn eine Erscheinung als solche hat ja keine selbständige Existenz; wie aber soll ein Ding, das nur für ein anderes da ist, imstande sein, seinerseits Vorstellungen aus sich zu erzeugen, die ihm dann als Objekte gegenüberstehen? Ein solcher Vorgang ist nur in einem Wesen denkbar, das wirklich existiert; denn wahrnehmen, vorstellen, denken sind Thätigkeiten, durch welche in der That etwas bewirkt wird. Wirkungen aber auszuüben vermag nur ein Ding an sich und nicht eine Erscheinung, die nur in der Vorstellung eines anderen Dinges existiert. Wo wir also auf reale Wirkungen stoſsen, da mufs durchaus ein Ding an sich vorhanden sein; einer Erscheinung als Erscheinung Wirkungen zuschreiben zu wollen, ist ohne direkten Widerspruch nicht möglich. Wenn man demnach unsere Seele zu einer bloſsen Erscheinung macht, so fehlt es an dem Subjekte, dem die Materie erscheint. Wir hätten eine Erscheinung ohne etwas, dem sie erschiene; daſs das aber undenkbar ist, braucht nicht erst besonders auseinandergesetzt zu werden. Wollte man aber sagen, das Subjekt, welches den Träger der materiellen Erscheinungswelt bilde, sei gar nicht unser Bewuſstsein, sondern ein demselben zu Grunde liegendes Ding an sich, so würde dem die Erfahrung in der augenfälligsten Weise widersprechen. Denn wenn irgend etwas klar ist, so ist es die Thatsache, daſs unser Bewuſstsein und nicht ein jenseits desselben gelegenes unbekanntes Ding den Träger der von uns vorgestellten materiellen Welt bildet; nur in einem vorstellenden Wesen kann es Vor-

stellungen geben; ein solches Wesen aber ist unsere Seele, unser Bewufstsein, wie wir es in der Erfahrung finden, und nicht ein von unserem empirischen Selbst untersehiedenes transseendentes Ding an sieh, von dem wir niehts wissen; denn wenn nieht wir selbst es wären, die die materielle Welt vorstellten, so würde dieselbe für uns überhaupt nieht vorhanden sein.

Mufs sonaeh unser bewufstes Ieh als Träger einer materiellen Erseheinungswelt ein reales Ding an sieh sein, so läfst sieh natürlieh auch die Behauptung nieht mehr aufreeht erhalten, dafs wir uns selbst innerlieh nur so erkennen, wie wir uns erseheinen, und nieht so, wie wir an uns selbst sind. Denn wenn die Seele sieh selbst nur als eine subjektive Erseheinung erkennen soll, so müfste doeh die erkennende Seele von der erkannten durehaus versehieden sein; und zugegeben, dafs die letztere nur Erseheinung wäre, wie steht es dann mit der ersteren? Soll aueh diese noeh Erseheinung sein? Doeh wohl kaum. Und wenn nieht, was ist sie dann anders als ein Ding an sieh? Ist aber die erkennende Seele ein Ding an sieh selbst, so mufs es aueh die erkannte sein, denn beide sind in der That gar nieht von einander versehieden. Die Seele, die ich zum Gegenstande meiner Beobaehtung, meines Naehdenkens maehe, ist keine andere Seele, als diejenige, welehe beobaehtet und naehdenkt. Nur insofern kann die Seele als eine Erseheinung, als blofse Vorstellung bezeiehnet werden, als wir in uns ein gedäehtnismäfsiges Erinnerungsbild der Seele erzeugen. Diese vorgestellte Seele hat aber aueh nie jemand für ein Ding an sich gehalten oder von ihr besonders beweisen zu müssen geglaubt, sie sei kein solches. Im übrigen jedoeh fällt die erkennende Seele mit der erkannten, die erseheinende Seele mit der andern zusammen, der sie erseheint. Und das ist nieht etwa ein Paradoxon, sondern der einfaehe Ausdruek der Thatsaehe, dafs die Seele ein bewufstes Wesen ist; wie es freilieh möglieh sei, dafs ein Wesen überhaupt Bewufstsein und deshalb aueh Bewufstsein seiner selbst besitze, ist kein Gegenstand weiterer Erklärung.

Aber deshalb liegt hier nicht eine mystische Identifikation von Subjekt und Objekt und auch kein Widerspruch gegen die von uns früher behauptete Thatsache vor, dafs wir nie Dinge an sich selbst unmittelbar zu erkennen imstande sind; denn diese Behauptung bezog sich immer nur auf Dinge, die von uns selbst verschieden sind; von der Seele aber gilt sie aus dem Grunde nicht, weil wir uns selbst innerlich, als bewufste Wesen, unmittelbar erkennen.

Wenn man hiergegen mit Kant sagt, die Seele erscheint sich zwar als ein geistiges Wesen, ist das in Wahrheit aber nicht, so bleibt das Subjekt ganz unbestimmt, dem die Erscheinung gegeben sein soll. Nun kann aber eine Erscheinung im erkenntnistheoretischen Sinne immer nur einem vorstellenden Wesen gegeben sein; denn als Erscheinung bezeichnet man ja eben ein Ding, was nur in der Vorstellung existiert; also mufs auch das Subjekt, dem die Seele erscheint, ein vorstellendes Wesen sein; dies vorstellende Wesen aber darf von unserem eigenen vorstellenden Ich nicht unterschieden sein, weil sonst die Erscheinung unserer Seele nicht uns selbst, sondern einem andern Wesen gegeben wäre und wir daher auch von unserer Seele als Erscheinung nichts wüfsten. Wir selbst also sind es, denen die Seele als ein geistiges Wesen erscheint; zugleich aber sind wir auch das erscheinende geistige Wesen, wie Kant selbst annimmt; das heifst jedoch gar nichts anderes mehr, als dafs unsere Seele keine Erscheinung eines unbekannten Dinges, sondern selbst ein reales Ding an sich ist, das von seiner eigenen Natur und Existenz ein unmittelbares Bewufstsein hat.

Wäre dem anders und unsere bewufste Seele nur Erscheinung im Innern eines Dinges, von dem wir nichts wissen, so ist klar, dafs wir auch unserer eigenen Existenz nicht sicher sein könnten. Denn von unserer eigenen Existenz wissen wir nur insofern, als wir uns deren unmittelbar bewufst sind. Bewufstsein und Bewufstsein der Existenz des Bewufstseins oder des bewufsten Wesens lassen sich von einander gar nicht trennen. Wenn nun aber das Bewufstsein keine im

erkenntnistheoretischen Sinne absolute Realität besäfse, sondern nur als das Vorstellungsobjekt eines andern uns unbekannten Dinges existierte, wodurch sollten wir des eigenen Daseins gewifs werden, von dem uns doch nur unser Bewufstsein Kunde giebt? Dann könnte auch das cogito ergo sum des Cartesius nicht mehr für eine unzweifelhafte Wahrheit gelten; denn das Ich, dessen Existenz in diesem Satze behauptet wird, ist ja eben das Ich des unmittelbaren Bewufstseins und nicht ein demselben zu Grunde liegendes unbekanntes Etwas. Die Realität dieses Ich mufs aber die eines Dinges an sich selbst sein; das Dasein unseres Selbst als absolut gewifs zu behaupten und dieses Selbst gleichzeitig zu einer Erscheinung machen zu wollen, ist ein vollständiger Widerspruch. Denn von einer Erscheinung hat nur derjenige ein Bewufstsein, dem sie erscheint; die Erscheinung selbst dagegen kann nie ein Bewufstsein besitzen, da sie als Erscheinung immer nur in der Vorstellung eines andern Subjekts existiert. Wäre also unser eigenes seelisches Ich nur Erscheinung, so könnten wir seine Existenz blofs in dem Falle mit Sicherheit behaupten, dafs uns das Subjekt, dem es erscheint, und aufserdem die Thatsache ganz genau bekannt wäre, dafs dieses Subjekt unser eigenes Ich auch wirklich vorstellt. Nun kann aber davon offenbar keine Rede sein; denn nur unseres eigenen Ich, des eigenen Daseins sind wir unmittelbar gewifs; von allen andern Dingen wissen wir nur durch unsere Vorstellungen, deren metaphysische Bedeutung Gegenstand des Streites ist. Wir würden also, wenn Kant recht hätte, die unmittelbare Gewifsheit des eigenen Daseins aufgeben, um dafür die problematische Gewifsheit eines unbekannten Dinges an sich einzutauschen; mit andern Worten: es würde überhaupt jede Art der Gewifsheit verschwinden; denn wenn die Existenz unseres eigenen denkenden Ich problematisch wäre, so würden auch seine Gedanken keinen Anspruch auf logische und objektive Gültigkeit mehr erheben können.

Wie man die Sache also auch betrachten mag, so führt die Behauptung, unser eigenes Ich sei nur die Erscheinung

eines unbekannten Dinges an sich, zu unlösbaren Schwierigkeiten und handgreiflichen Absurditäten. In Wahrheit ist die im erkenntnistheoretischen Sinne absolute Realität des eigenen Ich vermöge des unmittelbaren Bewufstseins der eigenen Existenz das allergewisseste; Bewufstsein haben, wahrnehmen, denken kann nur ein wirkliches Ding, nicht aber eine Erscheinung, die als Erscheinung gar keine selbständige Existenz besitzt. Nur darf man die im erkenntnistheoretischen Sinne zu konstatierende Selbständigkeit und Realität unseres Ich nicht mit einer metaphysischen Unabhängigkeit desselben von anderweitigen Faktoren verwechseln. Das metaphysische und das erkenntnistheoretische Problem sind genau auseinander zu halten. Wenn wir die Seele, das Bewufstsein als ein Ding an sich bezeichnen und ihm absolute Realität zuschreiben, so heifst das nicht, dafs die Seele eine Substanz sei, die zu ihrer Existenz keiner äufseren Bedingungen bedürfe. Die Selbstständigkeit der Seele in erkenntnistheoretischer Beziehung schliefst ihre metaphysische Abhängigkeit von anderweitigen Bedingungen nicht im mindesten aus. Hierüber mufs man sich vollkommen klar sein, wenn man zu einem richtigen Urteil über das uns jetzt beschäftigende erkenntnistheoretische Problem gelangen will; gar häufig aber werden beide Fragen, wie mir scheint, nicht scharf genug getrennt; spielen sie doch, wenn ich mich nicht sehr irre, sogar bei Kant bisweilen in einer nicht zulässigen Weise ineinander.

Übrigens wollen wir nicht versäumen, noch darauf aufmerksam zu machen, wie sehr Kant selbst mit seiner Lehre von der Idealität des Bewufstseins und der Bewufstseinsvorgänge ins Gedränge kommt. Einen recht deutlichen Beweis hierfür bieten einige Stellen aus der zweiten Auflage der Kritik; so heifst es z. B. im Eingang von § 25 (II, 750): „Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception, bewufst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dafs ich bin.“ Hiernach soll

ich also meiner weder als Erscheinung, noch als eines Dinges an sich bewufst sein; das aber widerspricht der Lehre, dafs uns auch die innere Erfahrung nur die Erkenntnis von Erscheinungen gebe. Doch hiervon ganz abgesehen würde es, wie wir zu zeigen suchten, unmöglich sein, auf diese Weise uns unserer eigenen Existenz zu versichern; soll das geschehen, so mufs unsere Seele in der That ein Ding an sich sein. Ganz ähnlich spricht sich Kant auch in der allgemeinen Anmerkung aus, mit der er in der 2. Auflage seine Behandlung der rationalen Psychologie abschliefst, und die der Leser selbst vergleichen möge (II, 802); hier sei nur noch bemerkt, dafs er in dem Aufsatze über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf es selbst als die befremdlich-auffallendste aller idealistischen Lehren bezeichnet, „dafs ich als der Gegenstand des inneren Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst blos als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin“ (I, 500).

Natürlicherweise können wir nun unser Bewufstsein nicht als ein an sich selbst existierendes Ding betrachten, ohne auch den Bewufstseinsvorgängen absolute Realität zuzuschreiben. Empfinden, Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen sind Prozesse, die wirklich stattfinden, und nicht wie die Bewegungen in der äufseren Natur blofse Erscheinungen von Vorgängen, die etwas ganz anderes bedeuten. Wäre unser Vorstellen als psychischer Akt nicht wirklich real, so würde es wiederum an dem Subjekte fehlen, dem die materielle Aufsenwelt erscheinen soll. Denn da dieselbe in der Gestalt, wie wir sie wahrnehmen, nur in unserer Vorstellung existiert, so mufs wenigstens die Thätigkeit des Vorstellens selbst, von welcher die Möglichkeit des Daseins eines Vorstellungsobjekts abhängt, ein realer Vorgang sein; sonst kommen wir zu der Absurdität, dafs eine Erscheinung den Träger der andern bildet, während doch eine Erscheinung immer nur für ein Ding an sich da sein kann. Aufserdem sind die seelischen Thätigkeiten die Ursachen realer Wirkungen; sehen wir ganz ab von den Wirkungen des Willens auf den Körper, resp. auf die Summe

derjenigen Dinge an sich, welche uns als Körper erscheinen, so finden doch auch rein in der Seele selbst mannigfache psychische Wirkungen statt; der Wille beherrscht in gewisser Weise unser Gedanken- und Gefühlsleben; eine Vorstellung ruft die andere hervor, die Gefühle regen Willensakte an etc. Wirken aber können immer nur solche Dinge und Vorgänge, die wirklich da sind und geschehen, aber nie ihre bloſsen Erscheinungen. Folglich müssen auch aus diesem Grunde die psychischen Prozesse als reale Vorgänge betrachtet werden.

Wenn wir demnach gegen Kant die absolute Realität der Seele und der Bewuſstseinsvorgänge behaupten müssen, so frägt es sich nunmehr, wie mit dieser Behauptung die Lehre von der Idealität der Zeit in Einklang zu bringen ist. Daſs das überhaupt nicht möglich sei, ist die fast allgemeine Überzeugung. Nichtsdestoweniger sehen wir uns zur Vertretung der entgegengesetzten Anschauung genötigt und schicken uns jetzt an, deren Richtigkeit zu beweisen. Nach unseren obigen Auseinandersetzungen über den Ursprung der Zeitvorstellung wird dieser Beweis keine allzu groſsen Schwierigkeiten mehr haben. Wenn alles, was da ist, immer nur in dem zeitlosen Momente der augenblicklichen Gegenwart wirklich real ist, so ergiebt sich schon hieraus, daſs die Idealität der Zeit die Realität des Bewuſstseins und der Bewuſstseinsvorgänge gar nicht beeinträchtigen kann. Alles wirkliche Geschehen findet ja in Wahrheit ganz auſser der Zeit statt; bloſs das Gewesene auf der einen und das Nochnicht-Seiende auf der andern Seite erscheinen in der Zeit, welche nur für die Erinnerung und für den Ausblick in die Zukunft da ist; die Grenze dagegen zwischen Vergangenheit und Zukunft hat selbst keine Ausdehnung in der Zeit mehr. Da nun auch unser Bewuſstsein uns als etwas wirklich Existierendes immer nur in dem zeitlosen Augenblicke der unteilbaren Gegenwart gegeben ist, so kann seine Realität dadurch nicht zur bloſsen Erscheinung herabgesetzt werden, daſs alle gewesenen und nicht mehr

seienden Momente sich für uns hinterher in einer zeitlichen Vergangenheit verlieren; eben diese Momente sind ja nicht mehr und ebensowenig das Bewufstsein, dem sie einst als Gegenwart erschienen. Wenn wir also nur sonst durch den Einfluſs subjektiver Auffassungsformen nicht gehindert werden, unser seelisches Wesen in seiner eigentlichen Realität zu erfassen, die Zeit hindert uns hieran sicher nicht. Von derartigen beschränkenden Auffassungsformen ist aber die innere Wahrnehmung frei; denn unser eigenes Ich erscheint uns nicht erst durch das Medium von subjektiven Vorstellungen, die wir von ihm haben, sondern in unmittelbarer Selbsterfassung. Hierin eben besteht die Eigentümlichkeit der inneren Wahrnehmung, daſs auf sie der Gegensatz zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt seine Anwendbarkeit verliert; die erkennende und die erkannte Seele sind vielmehr, wie wir zur Genüge dargethan haben, ein- und dasselbe Wesen. Durch die Zeit aber kann der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt in die innere Wahrnehmung nicht wieder hineingetragen werden; in jedem Augenblicke nimmt sich daher die Seele so wahr, wie sie an sich selbst ist, und nicht bloſs so, wie sie sich in subjektiver Auffassung erscheint. Bei der Wahrnehmung äuſserer Gegenstände und Vorgänge liegt die Sache ganz anders; hier ist der Umstand, daſs die augenblickliche Gegenwart auſser der Zeit liegt und infolge dessen auch nicht von der Subjektivität derselben berührt wird, keineswegs imstande, uns objektive Wahrnehmungen von absoluter Realität zu verschaffen; denn auch in einem unteilbaren Zeitmomente wird uns das wahre Wesen der äuſseren Dinge durch die Subjektivität unserer sonstigen Auffassungsformen verhüllt. Indem diese aber bei der inneren Wahrnehmung hinwegfallen und im Momente auch die Zeit mit ihrem trübenden Einflusse fehlt, erfassen wir uns in der unmittelbaren Wahrnehmung des Augenblicks nach unserem wahren Wesen als Ding an sich. Da jedoch das Gleiche von allen andern Momenten unseres Bewufstseinslebens gilt, so be-

zieht sich die thatsächliche innere Wahrnehmung stets auf ein absolut reales Objekt.

In der zusammenfassenden Erinnerung freilich erscheint uns das Gewesene als Vergangenheit in der Zeit, und diese Auffassung bringt in die Gesamtheit unserer Vorstellungen ein Element hinein, welches dem wahren Wesen der Dinge nicht entspricht. Gewesen zwar sind alle die Momente, die uns einst Gegenwart waren; aber sie sind an sich selbst nicht zeitlich aufeinander gefolgt, wie wir auf Grund unserer Zeitvorstellung annehmen; ebenso wenig lösen sich die einzelnen augenblicklichen Momente der Gegenwart in einer Zeitreihe nacheinander ab; indem wir also jeden gegebenen Moment als Glied einer Zeitreihe betrachten, bringen wir auch in ihn einen subjektiven Schein hinein, der die eigene Wirklichkeit der Dinge und auch unseres Bewufstseins uns zu verhüllen droht. Es macht daher, trotz der vorhergehenden Auseinandersetzungen, den Eindruck, als wären wir mit unseren inneren Wahrnehmungen schliefslich immer wieder in den Kreis der Subjektivität gebannt. Doch wird die Richtigkeit der gemachten Ausführungen durch die letzte Bemerkung nicht erschüttert. Die subjektive Zusammenfassung der einzelnen Momente unseres bewufsten Lebens zu einer Zeitreihe entspricht allerdings nicht dem wahren Wesen der Dinge; aber dadurch wird die objektive Bedeutung der inneren Wahrnehmung, wie sie in einem gegebenen Momente stattfindet, durchaus nicht aufgehoben. Der objektive Gehalt der einzelnen inneren Wahrnehmungen bleibt auch dann bestehen, wenn die ganze Reihe derselben sich uns in der Zeit auszudehnen scheint. Hätten wir statt der Zeitvorstellung eine andere subjektive Auffassungsform, so würde uns die Folge der einzelnen Wahrnehmungen freilich nicht den Eindruck einer Zeitreihe machen; der Inhalt der einzelnen Wahrnehmungen aber würde sich deshalb nicht verändern. Erschiene uns dann auch unser Empfinden, Vorstellen, Denken nicht mehr in der Zeit, so dürfen wir doch nicht glauben, dafs an Stelle dieser psychischen Prozesse Vorgänge von einer ganz

andern Beschaffenheit treten würden. Wir würden uns vielmehr auch dann noch als seelische Wesen erkennen und fortfahren, die genannten Thätigkeiten auszuüben. Es liegt also keineswegs an dem Einflusse der Zeitvorstellung als einer besonderen subjektiven Auffassungsform, dafs sich uns die Vorgänge in unserem Inneren als psychische Prozesse darstellen, sondern es ist dies die einfache Folge der wirklichen Beschaffenheit der Vorgänge an sich selbst. Mag es daher noch so wahr sein, dafs die Zeit nur in unserer Vorstellung existiert, so wird doch die Seele, wie wir sie unmittelbar in uns erkennen, deshalb nicht zu einer Erscheinung, hinter der als Ding an sich ein Wesen von einer nicht mehr seelischen Beschaffenheit zu suchen wäre; vielmehr ist die von uns in unmittelbarer Selbsterfassung wahrgenommene Seele ein absolut reales Ding an sich, und die einzelnen psychischen Vorgänge sind Thätigkeiten, die dieses Ding ausübt, und nicht Erscheinungen unbekannter Prozesse, in denen sich erst das eigentlich reale Geschehen fände.

Wenn man nun aber die Behauptung bestreiten wollte, dafs unser eigenes Ich, insoferne es wirklich real ist, mit der Gesamtheit der in ihm stattfindenden Prozesse stets aufserhalb der Zeit liegt, so würde auch diese Ansicht, die wir allerdings für unrichtig halten, uns nicht in Verlegenheit bringen. Lassen wir sie nämlich einmal als zutreffend gelten, machen wir also die Voraussetzung, die psychischen Vorgänge in unserem Innern fänden wirklich in der Zeit statt, so könnte doch hierauf noch kein Beweis für die absolute Realität der Zeit gegründet werden. Es wäre dann nur soviel bewiesen, dafs die Zeit für die psychischen Prozesse objektive Realität besäfse; dafs sie aber auch aufserhalb unseres Vorstellungslebens eine objektive Bedeutung hätte, würde hieraus noch keineswegs folgen. Denn die Zeit, in welcher nach der gemachten Annahme die seelischen Vorgänge verliefen, brauchte ja nur eine vom Subjekte selbst erzeugte Form der Realität zu sein, die allerdings für alles, was im Innern des Subjekts geschieht, wirkliche Gültigkeit hätte. Die Zeit oder, besser

gesagt, der zeitliche Verlauf wäre dann ebensogut eine Eigenschaft der seelischen Vorgänge, wie irgend ein anderes Merkmal, welches denselben zukommt. Wie alle psychischen Thätigkeiten z. B. eine bestimmte Intensität besitzen, so würden sie auch die Eigenschaft haben, in der Zeit zu verlaufen. Wie aber die Intensität der psychischen Prozesse nur eine Eigenschaft dieser Prozesse selbst und nicht irgend welcher andern Dinge ist, so brauchte auch die Zeit sich nicht auf die Dinge aufserhalb der Seele zu übertragen. Erscheinen würden uns die letzteren freilich in der Zeit, da wir uns in unserem Vorstellen von dieser Auffassungsform nicht frei machen könnten. An sich selbst aber würden die Dinge nicht in der Zeit liegen. Insofern nähme unser Bewufstsein eine Ausnahmestellung ein, die aber keineswegs unbegreiflich und wunderbar wäre. Denn wie ein jedes Ding ihm eigentümliche Merkmale hat, die andern Dingen fehlen, so würde auch die Seele aufser sonstigen speziellen Eigenschaften die ihr allein zukommende Eigentümlichkeit besitzen, ihre Thätigkeiten in der Zeit zu entfalten.

Man sieht also, dafs die Voraussetzung von einem wirklichen Zeitverlaufe unserer Bewufstseinsvorgänge die absolute Realität der Zeit für die Welt aufserhalb unseres Bewufstseins nicht zu begründen vermag. Für die Bewufstseinsvorgänge selbst würde die Zeit allerdings objektive Gültigkeit und insofern einen höheren Grad von Realität besitzen als nach der von uns vertretenen Ansicht; die Gesamtheit des Seins und Geschehens aber würde deshalb ebensowenig einen zeitlichen Charakter annehmen, als sie mit psychischen Prädikaten ausgestattet wird, weil es in der Welt einzelne bewufste Wesen giebt. Doch läfst sich die gemachte Voraussetzung überhaupt nicht aufrecht erhalten. Aus den früher dargelegten Gründen ist klar, dafs alle Realität des Seins und Geschehens, insofern sie real ist, aufser der Zeit liegt; auch Bewufstsein und Bewufstseinsvorgänge können hiervon keine Ausnahme machen. Deshalb ist auch die zeitliche Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen kein objektiv realer

Vorgang, sondern nur die für uns geltende Erscheinungsweise eines solchen. Dafs aber die subjektive Zeitvorstellung uns nicht hindert, in der inneren Erfahrung unser wahres Wesen kennen zu lernen, dürften die vorhergehenden Auseinandersetzungen wohl gezeigt haben. Nur durch die subjektive Zusammenfassung der einzelnen Momente zu einer Zeitreihe kommt auch in die innere Erfahrung ein dem wahren Geschehen nicht entsprechender Schein hinein, den wir aber nicht mehr vollständig beseitigen können. Hierzu liegt jedoch um so weniger ein Bedürfnis vor, als die objektive Bedeutung der inneren Erfahrung dadurch ihrem eigentlichen Gehalte nach nicht beeinträchtigt wird; aufserdem bringt die Zeitvorstellung einen so klaren Zusammenhang in die Mannigfaltigkeit unseres Bewufstseinsinhalts, dafs wir nach allem Gesagten nicht den geringsten Anlafs haben, uns über die Subjektivität der Zeitanschauung zu beklagen.

So läfst sich denn der scheinbare Gegensatz zwischen der Idealität der Zeit und der Realität des Bewufstseins wie der Bewufstseinsvorgänge recht wohl ausgleichen; und wenn man gewöhnlich glaubt, dafs die Annahme der objektiven Realität unseres seelischen Lebens die Verwerfung der Idealität der Zeit zur notwendigen Folge haben müfste, so hoffen wir durch unsere Darlegungen die Irrtümlichkeit dieser Ansicht erwiesen zu haben. Damit dürfte denn auch die letzte Schwierigkeit überwunden sein, mit der die Lehre von der Idealität der Zeit zu kämpfen hat. Das Resultat aber, welches wir nunmehr gewonnen haben, ist der Standpunkt des transscendentalen Idealismus, unter welchem Ausdruck wir mit Kant die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit verstehen. Eine andere Bedeutung mit diesem Ausdrucke zu verbinden, wie es bisweilen geschieht, erscheint uns historisch nicht angemessen und sachlich irreführend. Wer die Idealität von Raum und Zeit und daneben die Existenz von Dingen an sich anerkennt, befindet sich auch auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus, mögen seine Ansichten im übrigen sein, welche sie wollen.

Wenn wir demnach im folgenden die Kantische Lehre von der nur empirischen Gültigkeit der Kausalität bestreiten, so verlassen wir deshalb nicht den Boden des transscendentalen Idealismus; denn diesen Ausdruck hat Kant, wie gesagt, speziell zur Charakterisierung seiner Raum- und Zeitlehre, aber nicht zur Bezeichnung anderweitiger Theorien geschaffen.

Neuntes Kapitel.

Kausalität und Substantialität.

I. Die Kausalität.

Wenn es die erste Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären, so ist diese Aufgabe durch unsere bisherigen Untersuchungen so weit gelöst worden, dafs wir die subjektiven Bedingungen aufgezeigt haben, auf denen die Wahrnehmung der in der Erfahrung gegebenen Welt in der Hauptsache beruht. Das ursprünglichste Element in unseren Wahrnehmungen ist die Empfindung; wie dieselbe zustande komme, war eine Frage, die wir nicht ausführlich zu erörtern brauchten, da in Rücksicht auf sie eine ziemliche Übereinstimmung der Ansichten besteht. Das eigentliche Problem dagegen, welches unsere Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen hatte, betraf den Ursprung der Wahrnehmung einer räumlich-zeitlichen Welt. Dieselbe konnte nur durch die Apriorität von Raum und Zeit erklärt werden. Vermöge der subjektiven Raumanschauung sind wir zu äufseren Wahrnehmungen befähigt; indem mit Hülfe besonderer Einrichtungen, über deren Beschaffenheit wir kein abschliefsendes Urteil aussprechen konnten, unsere Empfindungen an bestimmten Stellen des Raumes lokalisiert werden, entsteht für uns die Anschauung einer räumlichen Aufsenwelt, deren einzelne Gegenstände für

die unmittelbare Wahrnehmung nichts anderes als in sich zusammenhängende Empfindungskomplexe sind. Indem zu der Raumanschauung ferner die Zeitvorstellung hinzutritt, ordnet sich der gesamte Inhalt unseres Bewufstseins in der Zeit und zwar nach den drei Beziehungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Da von der Möglichkeit der inneren Erfahrung, der Wahrnehmung unseres eigenen Selbst, eine weitere Rechenschaft nicht gegeben werden kann, so genügen die angeführten Faktoren, um aus ihnen als subjektiven Bedingungen die Wahrnehmung einer räumlich-zeitlichen Welt zu erklären. Vorausgesetzt ist dabei, was erst weiterhin ausdrücklich bewiesen werden soll, dafs aufserhalb unseres Bewufstseins, das Wort aufserhalb nicht im räumlichen Sinne genommen, eine reale Welt der Dinge existiert, welche durch ihre Einwirkungen die Seele veranlafst, eine subjektive Vorstellungswelt aus sich zu erzeugen.

Mehr subjektive Bedingungen, als wir sie eben angeführt haben, sind für das Zustandekommen der Erfahrung nicht nötig[1]); denn die Erfahrung, wie wir hier ihren Begriff verstehen, besagt nichts anderes als Wahrnehmung der Innen- und Aufsenwelt. Man mufs sich daher wohl hüten, zur Erklärung der Erfahrung Begriffe heranzuziehen, die nicht für die unmittelbare Erfahrung selbst, sondern nur für deren logische und wissenschaftliche Bearbeitung von Wichtigkeit sind. So haben z. B. alle Zahlbegriffe mit der Entstehung der ursprünglichen Erfahrung durchaus nichts zu thun. Auch wer noch gar keine Vorstellung von einer Zahl hat, ist imstande, räumliche und zeitliche Wahrnehmungen und zwar ebensogut wie irgend ein anderer Mensch zu machen. Ebenso-

---

[1]) Natürlich gehören zu den subjektiven Bedingungen der Erfahrung auch noch Faktoren wie die Einheit des Bewufstseins und die Erinnerungsfähigkeit; eine besondere Erwähnung dieser allgemeinsten Bedingungen, über welche man Kants transscendentale Deduktion der Kategorien vergleichen möge, war für unsere obigen Zwecke aber nicht erforderlich.

wenig ist das Vermögen der Begriffs- und Urteilsbildung eine notwendige Bedingung für die ursprüngliche Erfahrungserkenntnis. Zwar ist es sehr wohl möglich, dafs die Thätigkeit der Begriffsbildung schon auf einer recht frühen Stufe der geistigen Entwicklung beginnt; aber sie ist darum noch keine Voraussetzung der anschaulichen Erkenntnis. Deshalb gehört auch ihre Theorie nicht in den Zusammenhang von Untersuchungen, der uns jetzt beschäftigt. Das Gleiche gilt natürlich auch von den übrigen logischen Prozessen.

Nach Kant freilich liegt der Möglichkeit der Erfahrung ein weit komplizierteres System von subjektiven Bedingungen zu Grunde. Wie die Kritik d. r. V. lehrt, genügt die Fähigkeit der Sinnesempfindung und das Vermögen der Raum- und Zeitanschauung noch keineswegs, um uns Erkenntnisse von Gegenständen zu schaffen; sie dienen nur dazu, ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit zu liefern, aus dem erst unter dem Einflufs der von Begriffen geleiteten Verstandesthätigkeit die Erkenntnis von Gegenständen wird (II, S. 55 und 76). Hierzu bemerken wir nun gleich jetzt, dafs Kant ohne Zweifel recht hat, wenn er die Behauptung aufstellt, dafs es nur mit Hülfe des Verstandes möglich sei, einen Gegenstand zu d e n k e n. Aber um erkannt zu werden, ist es nicht nötig, dafs ein Gegenstand gedacht wird; zu diesem Zwecke genügt die Anschauung, die Wahrnehmung vollständig. Auch die Einheit eines gegen andere Körper abgegrenzten äufseren Gegenstandes wird nicht etwa erst durch subjektive Funktionen unseres Verstandes hervorgebracht; sie ist vielmehr ebensogut objektiv gegeben, wie die besonderen sinnlichen Eigenschaften der Objekte. Die subjektiven Bedingungen der Empfindung und Anschauung reichen also in der That aus, um dasjenige zustande zu bringen, was wir als ursprüngliche Erfahrung bezeichnen müssen. Demnach leugnen wir ganz die von Kant behauptete Thatsache, dafs der Möglichkeit der Erfahrung in ähnlicher Weise ein System apriorischer Denkformen zu Grunde liege, wie die subjektiven Anschauungsformen von Raum und Zeit. Jedoch bezieht sich diese Leugnung nicht etwa nur

auf die Zwölfzahl der Kantischen Kategorien; vielmehr können wir auch die Meinung nicht gelten lassen, dafs wenigstens ein Teil der Kategorien eine unumgängliche Bedingung aller Erfahrung bilde. Man pflegt letzteres sehr häufig auch dann zu behaupten, wenn man im übrigen durchaus nicht auf Kantischem Boden steht. Männer, die grundsätzliche Gegner des transscendentalen Idealismus sind, finden es doch gewissermafsen selbstverständlich, dafs den apriorischen Anschauungsformen auch apriorische Denkformen zur Seite gehen, ohne deren Mitwirkung Erfahrung unmöglich sei. Beweise hierfür werden freilich in der Regel nicht erbracht; vielmehr steht man mit der Annahme von Kategorien gewöhnlich nur unter dem Einfluſs einer kritisch nicht geprüften Tradition, die in der deutschen Philosophie eine sehr bedeutende Rolle gespielt hat. Denn häufig ist es geradezu als die wesentliche Aufgabe der Philosophie angesehen worden, „ein System von Kategorien zu deduzieren.“ Dabei hat denn der Begriff der Kategorie bisweilen solche Veränderungen erfahren, dafs er mit der Kantischen Bedeutung des Wortes keine besondere Ähnlichkeit mehr besafs; man denke z. B. nur an das System von Kategorien, welches Hegel in seiner Logik aufgestellt hat. In erkenntnistheoretischer Beziehung aber mufs der Begriff ganz streng in seinem ursprünglichen Kantischen Sinne festgehalten werden, wenn man nicht von vornherein den Boden unter den Füfsen verlieren will. Worum es sich hierbei ganz allein handelt, ist die Frage, ob gewisse a priori gegebene Verstandesbegriffe zur Konstituierung der Erfahrung nötig sind.

Diese Frage wird also von unserer Seite mit einem entschiedenen „Nein“ beantwortet; die positiven Gründe, welche uns hierzu veranlassen, sind in den vorhergehenden Untersuchungen enthalten; dennoch können wir uns nicht dabei beruhigen, die Bedingungen aufgezeigt zu haben, auf deren Zusammenwirken die Entstehung der Erfahrung beruht. Auf Vollständigkeit können unsere Erörterungen erst dann Anspruch machen, wenn wir auch noch eine Kritik der Beweise gegeben haben, durch welche man die Bedeutung der Kategorien für

die Erfahrung darzuthun sucht; aufserdem haben wir die Verpflichtung, auch unsererseits den Ursprung derjenigen Begriffe zu erläutern, welche Kant als Kategorien bezeichnet hat. Von diesen Begriffen ist aber keiner wichtiger und bedeutungsvoller als derjenige der Kausalität, dem sich dann noch der der Substantialität anschliefst. Deshalb werden denn die Auseinandersetzungen des gegenwärtigen Kapitels zum bei weitem gröfsten Teile dem Begriffe der Kausalität und daneben dem der Substantialität gewidmet sein; wenn wir nämlich auch leugnen, dafs die Begriffe der Kausalität und der Substantialität eine erfahrungserzeugende Kraft besitzen, so wollen wir doch natürlich nicht bestreiten, dafs es eine Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, den Ursprung und die Gültigkeit dieser Begriffe zu erörtern. Aber auch die übrigen Kantischen Kategorien können wir nicht ganz unbeachtet lassen; deshalb möge es uns denn gestattet sein, zunächst eine kurze Kritik der Kantischen Kategorienlehre zu geben. Hierbei müssen wir darauf verzichten, andere kritische Besprechungen dieser Lehre in den Kreis unserer Erörterung zu ziehen; nur auf Schopenhauers eingehende und scharfsinnige, freilich nicht in allen Punkten unbedingte Zustimmung verdienende Kritik (im Anhang zum 1. Bd. d. W. a. W. u. V.) sei verwiesen; im übrigen kommt es für uns nur darauf an, mit kurzen Worten den Standpunkt mehr zu bezeichnen als zu begründen, den wir gegenüber der in Rede stehenden Lehre Kants einnehmen.

Was zunächst die Ableitung der Kategorien anbelangt, so erfolgt dieselbe bekanntlich aus den verschiedenen Formen der Urteile, deren Kant zwölf aufstellt; er hofft dadurch eine systematische Vollständigkeit aller reinen Verstandesbegriffe zu gewinnen. Die Vergeblichkeit dieser Hoffnung ist aber schon aus dem Grunde klar, weil die zwölf Urteilsformen nur empirisch zusammengestellt sind und jeder Nachweis dafür fehlt, dafs die von Kant angenommene Einteilung der verschiedenen Urteilsformen richtig und vollständig ist. Ohne Zweifel lassen sich auch gegen die Tafel der Urteile mancherlei schwerwiegende Bedenken erheben, die wir aber hier nicht

geltend machen können. Wichtiger ist für uns die Frage, wie es mit der Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen bestellt sei. Wenn Fries und Apelt recht hätten, so wäre die Auffindung des transscendentalen Leitfadens zur Ableitung der reinen Verstandesbegriffe eine hervorragende, ja geradezu die gröfste Entdeckung Kants (vgl. Fries, Gesch. d. Philosophie Bd. II, S. 517, Neue Krit. I, 2. Aufl. XI u. XII; Apelt, Metaph. VII). Nach ihrer Meinung bietet die Tafel der Urteilsformen ein ganz sicheres und untrügliches Mittel dar, um alle metaphysischen Grundbegriffe in vollständiger Anzahl aufzufinden. Von diesem Urteil mufs ich aber leider bekennen, dafs es mir immer unbegreiflich erschienen ist. Sieht man nämlich schärfer zu, so mufs man meines Erachtens notwendigerweise zu der Überzeugung gelangen, dafs die ganze Ableitung der Kategorien nur ein dialektisches Kunststück ist, welches einen wirklichen sachlichen Wert nicht beanspruchen kann. Ohne Zweifel besteht ja zwischen einer Anzahl der Kategorien und den entsprechenden Urteilsformen eine gewisse Ähnlichkeit; so kann man z. B. ohne Schwierigkeit den Begriff der Realität in eine Beziehung zu dem bejahenden und den der Negation in Beziehung zu dem verneinenden Urteil bringen; auch findet zwischen den Kategorien der Modalität und den korrespondierenden Urteilsformen eine Art von Übereinstimmung statt. Aber was wird damit für die Richtigkeit der Kantischen Grundanschauung bewiesen, dafs die reinen Verstandesbegriffe in den verschiedenen Urteilsformen vollständig zum Ausdrucke kommen sollen? Gewifs, wenn es reine Verstandesbegriffe giebt, so werden dieselben irgendwo in unseren Urteilen sich wiederfinden lassen. Aber gerade so gut wie in den logischen Urteilsformen oder vielmehr noch besser könnte man sie in den Grundsätzen suchen, die Kant späterhin aus ihnen ableitet; hier ist die Korrespondenz sehr viel deutlicher und klarer. Wäre also die Übereinstimmung auch eine vollständige, so würde doch das eigentliche Prinzip der Kantischen Ableitung deshalb noch keineswegs gerechtfertigt sein.

Nun läfst sich aber gar nicht behaupten, dafs die von

Kant angenommene Beziehung zwischen Urteilsformen und Kategorien wirklich überall vorhanden ist. So stimmen z. B. die Kategorien der Quantität mit den parallel gehenden Urteilsformen keineswegs überein. Nach Kants Anordnung entspricht der Begriff der Einheit dem allgemeinen Urteil; man sollte ihn aber doch vielmehr zu dem Einzelurteil in Beziehung bringen und dafür die Korrespondenz zwischen dem allgemeinen Urteil und dem Begriff der Allheit annehmen! Das besondere Urteil mufs es sich gefallen lassen, zur Grundlage für die Ableitung des Begriffs der Vielheit zu dienen. Aber zwischen dem Subjekt „Einige" oder „Mehrere" des besonderen Urteils und dem Begriffe der Vielheit ist doch wohl noch ein beträchtlicher Unterschied. Das unendliche Urteil ferner, welches unter dem Titel der Qualität mit angeführt wird, kann schon an und für sich selbst nur als ein höchst künstliches Produkt der Theorie angesehen werden; von dem Begriffe der Limitation andererseits wird man nicht behaupten wollen, dafs er irgend welche besondere Bedeutung besitze; vollends aber einen organischen Zusammenhang zwischen beiden konstruieren zu wollen, ist ein Versuch, der seinen Ursprung gar zu offen der blofs äufserlichen Rücksicht auf die Symmetrie verdankt, als dafs wir seine Verfehltheit noch besonders zu beweisen brauchten. Weitere Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Urteilsformen und Kategorien können wir uns ersparen, indem wir nur noch für die Beziehungen zwischen den Urteilen und Verstandesbegriffen der Relation auf Schopenhauers Darlegungen (S. 541 ff. der 3. Aufl.) verweisen.

Wir sind also nicht imstande, uns mit Kants Ableitung der Kategorien irgendwie zu befreunden; daraus folgt nun aber noch nicht, dafs die Kategorien selbst unrichtig, d. h. keine apriorischen Verstandesbegriffe wären, die der Möglichkeit aller Erfahrung zu Grunde lägen. Wie wir jedoch schon bemerkt haben, bestreiten wir die Richtigkeit der Kantischen Kategorienlehre auch in diesem Sinne. Sehen wir uns die einzelnen Begriffe auf ihre erfahrungserzeugende Bedeutung hin mit kritischem Auge an, so können wir zunächst die

Kategorien der Quantität, Qualität und Modalität unmöglich als notwendige Bedingungen der Erfahrung gelten lassen. Vielmehr haben wir es in diesen Kategorien mit einer Anzahl von Reflexionsbegriffen zu thun, die zwar in unserem Denken eine sehr wichtige Rolle spielen, aber der Erfahrung sicherlich nicht vorausgehen. So sind die Kategorien der Quantität weiter nichts als Zahlbegriffe, die wir erst nachträglich gebildet haben, und von denen man nicht das geringste zu wissen braucht, um zur Wahrnehmung der Erfahrungswelt zu gelangen; auch könnte man ebensogut noch Zweiheit, Dreiheit und alle anderen ähnlichen Begriffe hinzufügen; die Begriffe der Einheit, Vielheit und Allheit nehmen höchstens eine besondere Stellung in einer Reihe im übrigen gleichartiger begrifflicher Bildungen ein. Auch von den Kategorien der Realität und Negation wird niemand behaupten wollen, dafs sie in unserem Geiste a priori vorhanden sein müfsten, wenn Erfahrung zustande kommen soll. Der Begriff der Negation hat überhaupt keine auf die gegebene Erfahrungswelt sich beziehende objektive Bedeutung, sondern nur im Zusammenhange unserer Urteile einen verständlichen Sinn; der logische Prozefs des Urteilens aber steht zwar im Dienste unserer Orientierung über den anderweitig uns gelieferten Bewufstseinsinhalt, ist jedoch nicht imstande, diesen Inhalt, wie er in der Erfahrung ursprünglich vorliegt, mit zu erzeugen. Eher könnte man den Begriff der Realität zu den subjektiven Grundlagen der Erfahrung zu rechnen sich versucht fühlen; doch ist auch er eine Vorstellung, die zu ihrer Bildung vielmehr die Erfahrung von irgend etwas Existierendem voraussetzt, als dafs sie diese Erfahrung erst möglich macht; als real bezeichnen wir eben dasjenige, was existiert, oder von dem wir doch glauben, dafs es existiert. Von dem Begriffe der Limitation vollends wird man uns wohl erlauben, ganz zu schweigen. Nicht anders als mit den Kategorien der Quantität und Qualität steht es endlich auch mit denjenigen der Modalität; die Begriffe der Möglichkeit und Notwendigkeit samt ihren Gegenteilen sind ganz offenbar späte Erzeugnisse unseres Denkens, die erst auf

einer höheren Stufe der Reflexion entstehen. Von der Kategorie des Daseins, resp. Nichtseins, aber gilt dasselbe, was wir über Realität und Negation gesagt haben, denn die letzteren Begriffe sind von den ersteren nur im Ausdruck verschieden.

Es bleiben sonach nur noch die Kategorien der Relation übrig, die allerdings eine ungleich gröfsere erkenntnistheoretische Bedeutung besitzen; Bedingungen der Erfahrung sind aber auch sie nicht, wie wir weiterhin noch näher zeigen werden. Dieses Urteil über die Kategorien wird uns nun auch durch Kant selbst bestätigt. Wenn man nämlich seine transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe genauer betrachtet, so macht man die überraschende Wahrnehmung, dafs dieselbe mit den Kategorien ganz und gar nichts zu thun hat; in einer scharfsinnigen und tief eindringenden Untersuchung entwickelt Kant hier eine Reihe von subjektiven Bedingungen, die der Möglichkeit der Erfahrung zu Grunde liegen. Aber so richtig es ist, dafs ohne diese Bedingungen keine Erfahrung zustande kommen kann, so wenig hat Kant zu zeigen vermocht, dafs zwischen ihnen und den zwölf Kategorien irgend ein innerer Zusammenhang bestünde. Und in der That läfst sich ein solcher Zusammenhang auch gar nicht nachweisen. Denn die verschiedenen Arten der Synthesis, von denen Kant in der Deduktion redet, wie auch die Einheit des Bewufstseins, die er als transscendentale Apperzeption bezeichnet, haben gar keine Beziehung zu den einzelnen Kategorien. Eine besondere Rechtfertigung dieser Behauptung ist nicht erforderlich. Jeder, der die Tafel der Kategorien mit dem die transscendentale Deduktion enthaltenden Abschnitte aufmerksam vergleicht, wird unserem Urteile zustimmen müssen; wenn an Stelle der von Kant angenommenen zwölf Kategorien irgend welche anderen Begriffe von einigermafsen ähnlichem Inhalte ständen, so würde man von ihnen ebensogut behaupten können, sie seien durch die Deduktion als Bedingungen der Erfahrung erwiesen. Kant selbst kommt auch über die blofse Behauptung nicht hinaus, wie aus folgender Stelle sich recht klar ergiebt: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung über-

haupt," heifst es unter Nummer 4 des zweiten Abschnitts der Deduktion (II, 102), „sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts Andcres, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten." Hier legt Kant gewissermafsen selbst das Geständnis ab, dafs die Deduktion der Kategorien nicht dasjenige leistet, was sie leisten soll. Denn wären die Kategorien wirklich als Bedingungen der Erfahrung deduziert worden, so würde die eben zitierte Stelle wohl nicht ein so nacktes „Nun behaupte ich" enthalten haben.

Wie wenig die transscendentale Deduktion der Kategorien, so wertvoll sie auch an sich selbst ist, ihrer eigentlichen Aufgabe entspricht, ergiebt sich aber auch aus dem Umstande, dafs Kant es für nötig gehalten hat, die Grundsätze des reinen Verstandes noch ausführlich zu beweisen. Denn da diese Grundsätze eigentlich nur den Inhalt der reinen Verstandesbegriffe auf die Form des Urteils bringen, indem sie die Anwendung derselben auf mögliche Erfahrung darstellen, so ist nicht einzusehen, warum für sie noch ein besonderer Beweis geführt wird, da doch nach Kants Meinung die Deduktion der Kategorien deren objektive Gültigkeit dargethan hat. Wenn nun trotzdem ein solcher Beweis für nötig erachtet wird, so bestätigt das nur unscre oben ausgesprochene Meinung, dafs Kant selbst das Gefühl von der Unzulänglichkeit seincr transscendentalen Deduktion zur Lösung der ihr eigentlich gestellten Aufgabe gehabt hat. Was aber die Grundsätze selbst anbelangt, so wollen wir zunächst nur ganz kurz darauf aufmerksam machen, dafs dieselben in einem sehr ungleichmäfsigen Verhältnis zu den entsprcchenden Kategorien stehen. Während den Kategorien der Relation und Modalität je drei

verschiedene Grundsätze entsprechen, finden wir die der Quantität und Qualität nur durch je einen Grundsatz vertreten. Schon hierauf läfst sich die Vermutung gründen, dafs es mit der Korrespondenz zwischen Kategorien und Grundsätzen wohl nicht überall ganz richtig bestellt sein wird. Sehen wir aber genauer zu, so müssen wir gestehen, dafs nur die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens zu ihren Kategorien dasjenige Verhältnis haben, welches man normalerweise erwarten mufs. Zwischen den Axiomen der Anschauung und den Anticipationen der Wahrnehmung einerseits, und den Kategorien der Quantität und Qualität andererseits dagegen findet nur eine sehr lose Beziehung statt. Den Kategorien der Quantität entnimmt Kant nur den allgemeinen Begriff der Gröfse, um zu dem Grundsatze zu gelangen, dafs alle Erscheinungen ihrer Anschauung nach extensive Gröfsen sind. Von den Kategorien der Qualität aber ist es wesentlich der Begriff der Realität, welcher als Unterlage des korrespondierenden Grundsatzes dient, dafs in allen Erscheinungen die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Gröfse, das heifst einen Grad hat.

Von diesen beiden ersten Grundsätzen kann man nun unmöglich behaupten, dafs sie konstituierende Elemente der Erfahrung sind oder innerhalb derselben auch nur eine besondere Rolle spielen. Der Grundsatz der Anschauung ist auch keineswegs aus den Begriffen der Einheit, Vielheit und Allheit abgeleitet, sondern die ganz einfache Folge des Umstandes, dafs die Anschauungsformen von Raum und Zeit, in denen uns die Erscheinungen gegeben werden, ihrerseits extensive Gröfsen sind; aus Kants eigener Erläuterung geht das ganz deutlich hervor. Die Stelle, wohin der Grundsatz der Anschauung gehört, ist also die transscendentale Ästhetik, wo er als ein Korollarium angeführt werden kann, wenn man aus irgend einem Grunde glauben sollte, ihn erwähnen zu müssen. Ein Grundsatz des reinen Verstandes aber im Kantischen Sinne ist er ganz und gar nicht. Dafs ferner bei allen Erscheinungen

die Empfindung und das ihr entsprechende Reale eine bestimmte intensive Gröfse besitzt, ist eine Behauptung, die kaum mehr besagt als der Satz „Alles Seiende ist". Denn wenn irgend etwas existieren soll, so mufs es natürlich auch eine gewisse Kraft besitzen, mit der es sich im eigenen Dasein und gegen die Wirkung anderer Dinge erhält. Der Grundsatz der Wahrnehmung folgt also einfach aus dem Begriffe des Seienden, wie wir denselben an der Hand der Erfahrung gebildet haben; zu einem Grundsatz des reinen Verstandes ist er nur durch die Rücksicht Kants auf die Symmetrie geworden, welche in der Kritik der r. V. eine so grofse Rolle spielt. Den beiden ersten Grundsätzen des reinen Verstandes kommt demnach in unseren Augen überhaupt keine besondere Bedeutung zu; von hervorragender Wichtigkeit sind dagegen die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens. Um zunächst von den letzteren zu reden, so müssen wir unsere Übereinstimmung mit den betreffenden Ausführungen Kants in fast allen wesentlichen Punkten aussprechen; trotzdem können wir nicht zugeben, dafs die Postulate des empirischen Denkens a priori feststehende Sätze seien; vielmehr sind dieselben ganz offenbar das Resultat später Reflexionen und in ihrer eigentümlichen Gestalt ein spezielles, erst nach langem Nachdenken gewonnenes Eigentum der Kantischen Philosophie.

Anders steht es nun freilich mit den Analogien der Erfahrung, denen, abgesehen allerdings von dem Satze über die Wechselwirkung, eine grofse metaphysische Bedeutung zukommt. An dem Kausalitätsprinzipe und dem Prinzip von der Beharrlichkeit der Substanz, resp. der Materie, haben wir in der That zwei Grundgesetze der Naturerklärung vor uns, die schon längst vor Kant sich einer sehr allgemeinen Anerkennung erfreuten. Aber während man sich der beiden Prinzipien in der wissenschaftlichen Naturerklärung, wie in der Praxis des täglichen Lebens als feststehender Wahrheiten bediente, unterliefs man es in der Regel ganz und gar, sich die Frage nach den Gründen vorzulegen, welche uns berechtigen,

beide Prinzipien als gültig anzunehmen. Erst Hume war es eigentlich, der das Kausalitätsgesetz in diesem Sinne zum Gegenstand eingehender Untersuchungen machte. Bei Kant trat dann noch mit Recht das Prinzip von der Beharrlichkeit der Materie als ein gleichberechtigtes Objekt des Nachdenkens hinzu[1]). (Dafs die Untersuchung beider Gesetze in der Kr. d. r. V. nur einen Teil der allgemeinen Aufgabe bildet, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu erklären, kommt jetzt für uns nicht in Betracht.) Ohne Zweifel liegt nun schon hierin ein grofses Verdienst von Kant, die Frage nach der Gültigkeit dieser beiden Prinzipien überhaupt aufgenommen und mit der Gründlichkeit untersucht zu haben, die man seinen Ausführungen nicht wird absprechen können. Auch war es gewifs ein sehr geistreicher Gedanke, die Allgemeingültigkeit der beiden Prinzipien dadurch beweisen zu wollen, dafs sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aufgezeigt werden sollten. Denn wenn sie das wirklich wären, so würden sie allerdings für den ganzen Umfang der Erfahrung objektive Gültigkeit besitzen, und es kann nicht als ein zutreffender Einwand angesehen werden, wenn Fries gegen die Kantischen Beweise bemerkt, sie zeigten nur so viel, „dafs die menschliche Vernunft das Bedürfnifs habe, die Gesetze [welche in den Analogien ausgesprochen sind] als Wahrheiten vorauszusetzen, wenn sie die Erscheinungen als in einem Erfahrungsganzen verbunden beurtheilen wolle.“ (N. Kritik 2. Aufl. Bd. I, S. XVII.) Wenn wir nämlich in der That einen objektiven Zeitverlauf nur unter der Voraussetzung der Beharrlichkeit der Substanz und Veränderungen nur für den Fall wahrnehmen könnten, dafs sie kausal bedingt sind, so würde damit die objektive Gültigkeit der beiden in Frage stehenden Gesetze vollkommen bewiesen sein. Denn ein

---

[1]) Auch Hume hat sich in seinem treatise on human nature schon mit dem Substanzbegriff beschäftigt; aber seine Erörterungen haben nichts mit der Frage nach der Beharrlichkeit der Materie zu thun.

objektiver Zeitverlauf und objektive Veränderungen sind uns ohne Zweifel in der Erfahrung gegeben.

Nun hat aber Kant allerdings nicht bewiesen, was er beweisen will. Weder setzt die Wahrnehmung eines Zeitverlaufs die Beharrlichkeit der Substanz, noch die Erfahrung von Veränderungen das Kausalitätsgesetz voraus. Wenn beide Gesetze Gültigkeit haben sollen, so mufs dieselbe auf anderem Wege dargethan werden, als Kant es versucht hat. Das Kausalitätsprinzip nun ist es, mit dem wir es zunächst zu thun haben. Dafs die von Kant gegebene Ableitung desselben nicht richtig ist, hat Schopenhauer in seiner Abhandlung über den Satz vom Grunde zur Genüge erwiesen. Kant behauptet, dafs wir eine objektive Folge von Veränderungen oder Vorgängen nur dann von der stets vorhandenen subjektiven Folge unserer Vorstellungen zu unterscheiden vermögen, wenn wir die Voraussetzung machen, dafs alles objektive Geschehen durch eine Regel bestimmt wird, wonach jeder spätere Zustand die Wirkung eines früheren ist. Hiergegen macht Schopenhauer mit Recht geltend, dafs wir dann gar keine objektive Folge von Veränderungen wahrnehmen würden, ausgenommen die Folge von Ursache und Wirkung, während doch Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen könnten, ohne deshalb auseinander zu folgen (a. a. O. 2. Aufl. S. 82). Damit ist Kants Beweisversuch in der That widerlegt. Aber auch Schopenhauers eigene Lehre über den Ursprung des Kausalitätsgesetzes, mit der er Kant verbessern will, läfst sich nicht annehmen. Wie wir schon in dem Kapitel über die Apriorität des Raumes gezeigt haben, erfolgt die räumliche Objektivierung und Lokalisation unserer Empfindungen keineswegs durch einen bewufsten oder unbewufsten Schlufs nach dem uns a priori gegebenen Kausalitätsprinzip, sondern allein mit Hülfe unseres Vermögens der Raumanschauung. Da dieses Vermögen uns angeboren ist, so breiten sich unsere Gesichts- und Tastempfindungen ganz naturgemäfs im Raume aus, ohne dafs es der Vermittelung des Kausalitätsprinzipes bedarf. Hätte Schopenhauer aber auch mit seinem Beweise

für den apriorischen Ursprung des Kausalitätsgesetzes recht, so würde doch dessen Allgemeingültigkeit damit noch nicht garantiert sein. Wir wären zwar gezwungen, jede Empfindung als eine Wirkung aufzufassen, die eine Ursache haben mufs. Daraus folgt aber keineswegs, dafs auch alle Veränderungen überhaupt eine Ursache haben müfsten; nur von unsern Empfindungen stände zunächst fest, dafs sie kausal bedingte Wirkungen wären. Das könnten sie aber immerhin sein, ohne dafs deshalb alle übrigen Veränderungen eine Ursache zu haben brauchten. In diesem Punkte war Kants Beweis weit rationeller; er bezog sich auf alle Veränderungen überhaupt, deren Abhängigkeit von zureichenden Ursachen er aus der im entgegengesetzten Falle stattfindenden Unmöglichkeit ihrer Wahrnehmung darthun wollte; danach müfsten natürlich alle Veränderungen, die in den Zusammenhang der Erfahrung gehören, kausal bedingt sein. Schopenhauers Beweis aber erstreckt sich streng genommen nur auf das Verhältnis der Empfindungen zu äufseren Ursachen. Wenn ich z. B. eine bestimmte Komplexion von Lichtempfindungen im Sinne Schopenhauers auf eine äufsere Ursache im Raume beziehe und dadurch die Anschauung eines Blitzes erhalte, so wird durch diese aller Erfahrung vorausgehende Anwendung des Kausalgesetzes nichts weiter bewiesen, als dafs ich gezwungen bin, zu meinen Empfindungen eine äufsere Ursache zu suchen; dafs aber auch der äufsere Vorgang, welcher die Lichtempfindung des Blitzes kausal in mir hervorruft, seinerseits eine Ursache haben müsse, folgt hieraus nicht im mindesten; denn von ihm selbst haben wir ja keine Empfindung mehr. Also auch aus diesem Gesichtspunkte würde Schopenhauers Beweis anfechtbar sein. Wie falsch es aufserdem ist, den wahrgenommenen Gegenstand für die Ursache unserer Empfindung zu halten, haben wir früher schon zur Genüge auseinandergesetzt.

Die von Kant und Schopenhauer für die Apriorität des Kausalitätsgesetzes gegebenen Beweise sind also sicherlich nicht richtig. Überhaupt aber müssen wir die Meinung bestreiten,

dafs das Kausalitätsprinzip eine a priori gegebene Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung sei. Wohl aber ist es die Bedingung der Erklärung von Veränderungen; denn eine Veränderung erklären heifst ja nichts Anderes, als sie aus ihren Ursachen ableiten; sobald uns die Ursachen einer Veränderung bekannt geworden sind, haben wir dieselbe ihrer Entstehung nach richtig begriffen. Daher würde die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzipes ohne weiteres bewiesen sein, wenn sich zeigen liefse, dafs alle Veränderungen für uns erklärbar sein müfsten. Aber das ist ganz unmöglich. Die Wahrnehmbarkeit von Veränderungen wird ja keineswegs durch ihre kausale Erklärbarkeit bedingt; auch ursachlose Veränderungen, wenn es dergleichen geben sollte, würden wir ohne Schwierigkeit wahrnehmen können, vorausgesetzt, dafs sie in irgend einer Weise eine Wirkung auf uns ausübten. Dafs wir aber a priori zu der Annahme berechtigt wären, alle Veränderungen müfsten für uns erklärbar sein, ist offenbar eine ganz unbegründete Behauptung. Wenn das Kausalitätsprinzip ausnahmslos gilt, so können allerdings im Prinzip alle Veränderungen erklärt werden; aber auf das Bedürfnis einer allgemeinen Erklärbarkeit aller Veränderungen, mag es auch noch so stark sein, kann man unmöglich die Allgemeingültigkeit der Kausalität begründen. Im Sinne dieses Bedürfnisses könnte man wohl von der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes als von einem Postulate reden, wie es bisweilen geschehen ist; dann bliebe dieselbe aber eben hypothetisch und entbehrte der objektiven Gewifsheit.

Wenn also auch auf dem zuletzt besprochenen Wege eine wirkliche Erklärung des Kausalitätsprinzips und speziell seiner Allgemeingültigkeit nicht gewonnen werden kann, so müssen wir nunmehr, um zu richtigeren Anschauungen zu gelangen, zunächst genau feststellen, welche Probleme im Begriffe der Kausalität eigentlich liegen und welche nicht. Dies kann aber nur dann geschehen, wenn wir uns vorher über die Fassung geeinigt haben, die dem Kausalitätsprinzip für unsere weiteren Untersuchungen gegeben werden soll. Von den verschiedenen

Formeln, in denen dasselbe ausgesprochen werden kann, wählen wir aus mehreren Gründen die folgende: Jede Veränderung (alles, was geschieht) mufs eine bestimmte Ursache haben, ohne die sie (es) nicht eintreten kann. Mit dieser Fassung wird einmal denjenigen Irrtümern vorgebeugt, welche sich dann leicht einzustellen pflegen, wenn man als Kausalitätsprinzip den Satz aufstellt: Jedes Ding mufs eine Ursache haben. So formuliert ist das Kausalgesetz keineswegs richtig, vielmehr steht a priori fest, dafs das unbedingt Existierende keine Ursache haben kann; nur die gewordenen Dinge brauchen eine solche, und deshalb darf man von einem Seienden nicht eher behaupten, es sei von einer Ursache hervorgebracht worden, als bis man gezeigt hat, dafs es einmal in der Zeit entstanden ist. Die Erinnerung hieran wird nicht ganz überflüssig sein, wenn man bedenkt, für wie selbstverständlich es von manchen Seiten gehalten wird, dafs das Kausalitätsgesetz sich auch auf das Dasein der Welt ohne weiteres anwenden lasse. Für die erkenntnistheoretische Untersuchung des Kausalitätsprinzips würde es ferner nicht zweckmäfsig sein, demselben die Formel zu geben: Jede Wirkung mufs eine Ursache haben. Dadurch wird nämlich zu leicht der Schein hervorgerufen, als stände die Wahrheit des Kausalitätsgesetzes ganz einfach als eine analytische Folge aus dem Begriffe der Wirkung fest. Allerdings wäre nichts leichter, als die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzips auf diesem Wege zu beweisen. Wenn man unter einer Wirkung eine von einer Ursache hervorgebrachte Veränderung versteht, dann mufs natürlich jede Wirkung notwendig eine Ursache haben. „Aber damit wird nicht bewiesen, dafs jedem Seienden eine Ursache vorausgehen mufs; ebensowenig als da folgt, dafs, weil jeder Gatte eine Gattin haben mufs, deshalb jeder Mann verheiratet sein müfste. Der eigentliche Kern der Frage ist, ob ein jedes Objekt, welches zu existieren beginnt, seine Existenz einer Ursache zu verdanken hat.“ (Hume, a treatise on human nature, part. III, sect. III.) Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung kann also nur in einem synthetischen

Urteile ausgesprochen werden; hierin haben Hume und Kant ohne Zweifel recht. Deshalb sind auch alle Versuche verfehlt, die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes auf das Prinzip der Identität oder des Widerspruches zurückzuführen, wie wir gleich hier betonen wollen[1]). Eben weil die Wirkung nicht analytisch in der Ursache schon enthalten ist, bildet die Frage nach der Gültigkeit des Kausalgesetzes überhaupt ein schwieriges Problem. Endlich ist es noch ein Punkt, welcher uns bestimmt, die obige Formel zu wählen und nicht etwa zu sagen, dafs gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, oder dafs jede Ursache notwendig ihre bestimmte Wirkung hervorbringt. Für die richtige erkenntnistheoretische Einsicht in das Wesen der Kausalität kommt nämlich nach unserem Dafürhalten alles darauf an, dafs wir von der Wirkung zur Ursache gehen und die Notwendigkeit der letzteren für den Eintritt der ersteren behaupten. Dagegen ist es nicht richtig, das Verhältnis umgekehrt aufzufassen und von vornherein die ganze

---

[1]) Einen solchen Versuch, die Allgemeingültigkeit der Kausalität aus einem angeblichen Widerspruch im Begriff einer ursachlosen Veränderung zu erweisen, macht unter anderen auch Herbart in seiner Psychologie als Wissenschaft, § 142 (S. W. VI, 280). Es heifst da: „Wenn die anziehende Kraft der Sonne wegfiele, sagt der Astronom, so würde jeder Planet die Richtung seiner Bahn, die er einmal hat, behalten; er würde in dem Augenblicke, da die Sonne aufhörte, in ihn zu wirken, nach der Tangente seiner Bahn fortgehen. — Gleichwohl krümmt sich die Bahn des Planeten. Geschieht diefs ohne Ursache: so liegt der Widerspruch vor Augen, dafs, obgleich er seine vorige Bewegung noch hat, diese doch der Richtung nach nicht mehr dieselbe ist wie zuvor. Eben diesen Widerspruch ergeben alle Veränderungen ohne Ursachen. Das Veränderte soll noch dasselbe, und auch nicht dasselbe sein wie zuvor!“ Dafs diese Ausführungen, welche dem Scharfsinn Herbarts wenig Ehre machen, auf einer starken petitio prinzipii beruhen, liegt auf der Hand. Eine ursachlose Veränderung würde genau so gut eine Veränderung sein, wie eine solche, die kausal bedingt ist. Nur indem Herbart die Allgemeingültigkeit der Kausalität schon voraussetzt, kann er behaupten, dafs ein ursachlos Verändertes eigentlich nicht verändert, sondern dasselbe wäre wie zuvor.

Untersuchung auf die Erklärung des Zusammenhanges zu richten, der zwischen Ursache und Wirkung besteht und die letztere zur notwendigen Folge der ersteren macht. Faſst man die Sache in dieser Weise an, so wird man, wie die folgenden Auseinandersetzungen wohl zeigen werden, schwerlich zu einer befriedigenden Lösung des Kausalitätsproblemes gelangen.

Es sind nun vor allen Dingen zwei groſse Probleme, welche das Kausalitätsgesetz der erkenntnistheoretischen Untersuchung bietet. Erstens handelt es sich um die Frage: Wie gelangen wir zu dem Gedanken der Bewirkung? Dieser ist im Kausalitätsbegriff ohne Zweifel enthalten. Denn indem wir eine bestimmte Veränderung als die Wirkung einer bestimmten Ursache betrachten, wollen wir die erstere als die von der letzteren realiter hervorgebrachte Folge auffassen und sie eben dadurch von der bloſs zeitlichen Folge genau unterscheiden. Freilich giebt es auch eine Theorie der Kausalität, welche den Begriff der Bewirkung als objektiv bedeutungslos oder wenigstens unberechtigt hinzustellen und unsere vermeintliche Erkenntnis von Kausalverhältnissen auf die Erfahrung von bloſs zeitlicher Succession einzuschränken sucht. Daſs aber in dem Begriffe der Kausalität als solchem mehr liegt als in dem der bloſsen Succession können auch die Vertreter dieser Theorie nicht leugnen. Das zweite im Kausalitätsgesetze enthaltene Problem findet seinen Ausdruck in der Frage: Worauf gründen wir die Berechtigung, die Allgemeingültigkeit der Kausalität, wenn wir sie überhaupt annehmen, also die Notwendigkeit einer Ursache zu *jeder* Veränderung zu behaupten? Wird jedoch die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes bestritten, so bleibt immer noch die Aufgabe übrig, den Umfang seiner Gültigkeit genauer zu bestimmen und die Zuversicht zu erklären, mit welcher wir wenigstens innerhalb der Erfahrung und abgesehen von der bloſsen Theorie überall da eine Ursache zu finden hoffen, wo wir eine Veränderung haben eintreten sehen. Da wir unsererseits jedoch die strenge Allgemeingültigkeit der Kausalität behaupten werden, so wollen wir der Kürze halber einfach die Erklärung dieser Allgemeingültigkeit

als die zweite Aufgabe bezeichnen, mit der es die erkenntnistheoretische Untersuchung des Kausalitätsbegriffes zu thun hat.

Die beiden Probleme, welche wir sonach im Kausalitätsgesetze finden, müssen nun aber genau von einander getrennt werden, wenn man eine richtige Einsicht in die Entstehung unseres Glaubens an die Geltung des Kausalprinzips gewinnen will. In den philosophischen Untersuchungen über die Kausalität sind dieselben aber in der Regel nicht so von einander geschieden worden, als es nach unserer Meinung notwendig ist. Namentlich bei Kant spielen beide Probleme durcheinander. In seinen vorkritischen Schriften hat er, wo der Ursprung des Kausalitätsgesetzes zur Sprache kommt, nur die erste Frage im Auge. So beschäftigt er sich in der allgemeinen Anmerkung zu seinem „Versuch den Begriff der negativen Gröfsen in die Weltweisheit einzuführen" (1763) im Anschlufs an Hume[1]) mit der Verknüpfung, die zwischen Ursache und Wirkung besteht. Das Problem, auf welches er sein Nachdenken richtet, spricht er selbst in der Frage aus: Wie soll ich es verstehen, dafs, weil Etwas ist, etwas anders sei? (I, S. 158). Dasselbe Problem erörtert er auch einige Jahre später wieder (1766) in den Träumen eines Geistersehers (Drittes Hauptst.; VII, S. 102 ff.); hier findet er es unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, wie etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben. Die Frage dagegen nach dem Ursprung unseres Glaubens an die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes wird hier überhaupt noch nicht aufgeworfen; erst im Zusammenhange der Kritik der reinen Vernunft taucht dieselbe als ein besonderes Problem auf, welches zu der allgemeinen Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gehört. In Verbindung damit

---

[1]) Ich weifs natürlich sehr wohl, dafs man von verschiedenen Seiten den Versuch macht, den Einflufs Humes auf Kant erst in eine spätere Periode zu setzen; dieser Versuch ist aber nach meiner Meinung undurchführbar; ich begnüge mich hier damit, auf die ohne Zweifel richtige Darstellung Kuno Fischers zu verweisen (Gesch. d. n. Phil., 3. Aufl., III, S. 265 ff.).

erscheint nun aber zu gleicher Zeit auch das andere Problem, welches die Frage nach der Möglichkeit einer Verursachung betrifft. (Man vergleiche z. B. II, S. 87 und S. 23.) Beide Probleme werden durch die Annahme der Apriorität des Kausalgesetzes gelöst; die Apriorität erklärt also einmal die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips und zweitens den Ursprung des Gedankens, dafs etwas überhaupt befähigt sei, etwas anderes kausal hervorzubringen.

Diese Verschmelzung beider Probleme können wir nun, wie gesagt, nicht als richtig gelten lassen; noch weniger aber sind wir imstande, uns damit einverstanden zu erklären, dafs die erkenntnistheoretische Untersuchung des Kausalproblems auf eine Erörterung des Begriffes der Naturgesetzlichkeit und seines Ursprungs zugespitzt wird, wie es häufig geschieht. Der Begriff der Naturgesetzlichkeit, der Gleichförmigkeit der Naturwirkungen ist mit dem Kausalitätsbegriffe ganz und gar nicht identisch; sehr oft aber werden beide Begriffe mit einander verwechselt oder doch nicht genügend getrennt. Namentlich von Seiten des Empirismus pflegt man das Kausalitätsprinzip in eine unstatthafte Verbindung mit dem Begriffe der Naturgesetzlichkeit zu bringen. Weshalb aber die Frage nach der Gültigkeit des Kausalgesetzes mit der andern Frage nach der Gleichförmigkeit des Naturlaufs nicht zusammenfällt, ist nicht schwer einzusehen. Da das Kausalprinzip weiter nichts besagt, als dafs jede Veränderung eine Ursache haben mufs, so ist es für seine Gültigkeit ganz irrelevant, in welchem Umfange es Gleichförmigkeit der Naturwirkungen giebt. Die letztere ist davon abhängig, dafs die wirkenden Kräfte in der Natur ihrem Wesen nach, wenigstens für längere Zeiträume, sich gleichbleiben, und dafs nicht alle Dinge gänzlich von einander verschieden sind. Keine dieser beiden Bedingungen aber ist eine notwendige Voraussetzung für das Bestehen eines das Geschehen ermöglichenden Kausalzusammenhangs. Selbst wenn es keine erhebliche Gleichförmigkeit des Naturlaufs, keine ausgedehnte Regelmäfsigkeit der Wirkungen geben sollte, könnte doch das Kausalitätsgesetz uneingeschränkt und ausnahmslos gelten; ja

sogar wenn alles in der Natur sich in einem beständigen Wechsel befände, wenn die Dinge ihre Eigenschaften fortwährend veränderten und nicht zwei ähnliche Wirkungen oder Ursachen in der Welt vorhanden wären, würde doch das Geschehen im strengsten Sinne dem Kausalitätsgesetze unterworfen sein können. Andererseits ist eine durchgehende Gleichförmigkeit des Naturlaufs denkbar ohne Allgemeingültigkeit der Kausalität. Wenn man nämlich ursachlose Veränderungen einmal hypothetisch als möglich annimmt, so ist es nicht ausgeschlossen, dafs auch der Zufall zufällig einmal gesetzmäfsig wirkt. Jedenfalls aber bietet es nicht die geringste Schwierigkeit, sich eine wenn auch nicht ausnahmslose, so doch sehr weitgehende Gesetzlichkeit des Naturgeschehens auch ohne Allgemeingültigkeit der Kausalität vorzustellen.

Die objektive Anwendbarkeit des Kausalitätsprinzips ist also keineswegs durch die Regelmäfsigkeit des Geschehens bedingt; dagegen ist unsere Berechnung des Naturlaufs von seiner Gleichförmigkeit abhängig. Ohne dieselbe würden wir nie imstande sein, feststehende Wirkungsweisen der Dinge zu erkennen. Denn eben um das Gesetz zu entdecken, nach welchem eine Ursache wirkt, müssen wir deren Wirkungen in verschiedenen Fällen und unter verschiedenen Umständen beobachten können. Wäre nun die Ursache ihrem eigentlichen Wesen nach in fortwährender Veränderung begriffen, so würde uns die Möglichkeit fehlen, auch nur im einzelnen Falle bestimmt anzugeben, welchen Teil der stets durch mehrere Faktoren erzeugten Wirkung sie hervorgebracht hat; noch viel weniger aber könnten wir aus dem Verhalten eines Dinges in dem einen Fall auf sein Verhalten in anderen, zukünftigen Fällen schliefsen, d. h. jede Voraussage des zukünftigen Naturlaufs würde unmöglich sein. Trotzdem aber wäre es ein ganz übereilter Schlufs, daraufhin die Ungültigkeit des Kausalgesetzes anzunehmen; im Gegenteil würde dasselbe auch in diesem Falle fortfahren können, den Lauf des Geschehens zu beherrschen. Dann bliebe auch bei einem fortwährenden Wechsel der Eigenschaften der Dinge die prinzipielle Möglichkeit be-

stehen, eine jede Veränderung aus ihren Ursachen abzuleiten; wer das Wesen der Dinge vollständig erkannt hätte, könnte trotz der Regellosigkeit des Geschehens die zukünftigen Ereignisse mit Sicherheit aus dem gegenwärtigen Weltzustande berechnen. Nur wenn es ursachlose Veränderungen gäbe, würde im Prinzip die Möglichkeit aufhören, den zukünftigen Naturlauf vorauszusagen. Für uns freilich ist die Gesetzlichkeit und Gleichförmigkeit des Geschehens die Bedingung, ohne welche wir keinen Schluſs auf zukünftige Weltveränderungen machen können.

Die ganze Untersuchung über Ursprung und Gültigkeit des Kausalprinzips wird daher von vornherein in eine falsche Bahn geleitet, wenn man sich über seinen Unterschied von dem Begriffe der Naturgesetzlichkeit, d. h. der Gleichförmigkeit des Naturgeschehens, nicht im Klaren befindet. Nach unseren Auseinandersetzungen dürfte es aber wohl einleuchten, daſs die Stellung, welche man zu dem letzteren Begriffe einnimmt, noch nichts für oder gegen eine bestimmte Auffassung der Kausalität entscheidet. Wenn man z. B. geschichtlich nachweist, daſs der Begriff der Naturgesetzlichkeit im wissenschaftlichen Sinne des Wortes nur allmählich sich entwickelt und erst sehr spät seine ihm heute zugestandene Bedeutung gewonnen hat, so folgt daraus ganz und gar nicht, daſs auch der Kausalbegriff ein spät erworbenes Eigentum der Reflexion ist; oder wenn man zu zeigen sucht, daſs der wissenschaftlich ungebildete Mensch überall Ausnahmen von der allgemeinen Naturgesetzlichkeit zuläſst, so heiſst das keineswegs, daſs er die Gültigkeit des Kausalprinzips leugnet und ursachlose Veränderungen für möglich hält. Wäre das Kausalitätsgesetz mit dem Begriffe der Gleichförmigkeit des Naturgeschehens identisch, so müſste man auch vom Standpunkte der heutigen und nach unserer Überzeugung auch jeder zukünftigen Wissenschaft aus die Gültigkeit des Kausalgesetzes für ganze Gebiete des Geschehens in Abrede stellen. So kennen wir die Gesetze, welche den Prozeſs des organischen Lebens beherrschen, nur zu einem kleinen Teil; deshalb aber wird niemand annehmen, manche

Lebensvorgänge hätten überhaupt keine Ursachen. Immerhin besteht für die Lebenserscheinungen die nicht unbegründete Hoffnung, sie mehr und mehr auf feste Gesetze[1]) zurückführen zu können. Dagegen ist nach unserer Überzeugung keine Aussicht vorhanden, für das geschichtliche Leben der Völker die Herrschaft bestimmter Gesetze je in einem solchen Umfange nachzuweisen, dafs man die zukünftige Entwickelung mit nur einiger Sicherheit für etwas gröfsere Zeiträume voraussagen könnte. Nicht deshalb aber bestreiten wir diese Möglichkeit, weil die Aufgabe für unser Erkennen nur zu schwierig, an sich selbst jedoch ganz gut möglich wäre; sondern vielmehr deshalb, weil die geschichtlichen Ereignisse nur zum Teile die Folge von gesetzmäfsig wirkenden Faktoren sind. Zum anderen Teile dagegen hängen sie von dem individuellen Wollen des Menschen ab, welches bei den verschiedenen Personen zwar in mancher Beziehung gleichartig, in anderer aber so ungleichartig ist, dafs es nicht als ein blofses Beispiel einer allgemeinen Gröfse betrachtet werden kann. Eben deshalb ist es auch nicht möglich, allgemeine Gesetze aufzufinden, nach denen sich alle Handlungen der einzelnen Menschen gleichmäfsig richten müfsten. Zwar giebt es Triebe und Neigungen, die allen Menschen gemeinschaftlich sind und deshalb auch bei den verschiedenen Individuen bis zu einem gewissen Grade gleichförmig wirken. Im übrigen aber wird die Handlungsweise eines jeden Menschen von so viel rein individuellen Faktoren bestimmt, dafs man froh sein mufs, wenn es einem gelingt, das Thun und Lassen des einzelnen Individuums aus seinem besonderen Charakter einigermafsen zu erklären. Diesen Charakter aber kann man nur durch Erfahrung kennen lernen; erst wenn man einen Menschen in verschiedenen Lebenslagen beobachtet hat, ist man überhaupt imstande, über die individuelle Gesetzmäfsigkeit zu urteilen, welche sein Handeln regiert. Also ist es nicht möglich, auf Grund allgemeiner

[1]) Freilich nicht auf ausschliefslich physikalische und chemische, wie die heutige Naturwissenschaft glaubt.

Gesetze mit Sicherheit voraus zu sagen, wie ein bestimmtes Individuum im gegebenen Falle handeln wird. Folglich kann man auch nicht behaupten, dafs das geschichtliche Leben der Menschheit, in dem der Einfluſs des Individuums eine so groſse Rolle spielt, durchweg unter der Herrschaft fester Gesetze stände. Die kausale Bedingtheit der menschlichen Handlungen aber wird dadurch nicht im mindesten aufgehoben. Sie bleibt auch dann bestehen, wenn die Richtung des Wollens bei den einzelnen Individuen noch so verschieden ist. Zwar wird von seiten des Indeterminismus für einen Teil unserer Handlungen die Unabhängigkeit von zureichenden Ursachen behauptet. Aber auch der Indeterminist wird nicht annehmen wollen, dafs alle diejenigen Handlungen von der Herrschaft des Kausalgesetzes entbunden sind, welche aus allgemeinen geschichtlichen Gesetzen nicht abgeleitet werden können.

Nachdem wir somit den Unterschied zwischen Kausalität und Naturgesetzlichkeit hinreichend klar gestellt haben, können wir mit der Untersuchung des ersten der beiden oben konstatierten Probleme beginnen. Woher stammt der Gedanke der Bewirkung, der Verursachung? das ist die Frage, um die es sich dabei handelt. Verschiedene Antworten sind möglich. Von der einen Seite bestreitet man die Zulässigkeit des Begriffs der Bewirkung überhaupt und versucht denselben durch den der regelmäſsigen zeitlichen Succession zu ersetzen, von der wir allein eine Erfahrung haben sollen. Um gegenüber dieser Auffassung die Gültigkeit des Gedankens der Bewirkung zu retten, behauptet man von anderer Seite, dafs derselbe nicht aus der Erfahrung entspringe, sondern entweder a priori gegeben sei oder durch unser Denken erzeugt und in die Erfahrung erst hineingetragen werde. Eine dritte Theorie endlich sucht den Ursprung des Kausalbegriffes in der Erfahrung und garantiert eben dadurch zugleich seine objektive Gültigkeit.

Um zwischen diesen verschiedenen Auffassungen unsere eigene Entscheidung zu treffen, müssen wir vor allen Dingen die Berechtigung der den beiden ersten Theorien gemeinschaft-

lichen Behauptung untersuchen, dafs die Erfahrung als solche uns nur Successions-, aber nie Kausalverhältnisse zeige. Es wird hierbei zweckmäfsig sein, spezielle Rücksicht auf den Gedankengang von David Hume zu nehmen, der die objektive Anwendbarkeit des Begriffs der Bewirkung zuerst bestritten und im wesentlichen alle diejenigen Gründe schon entwickelt hat, welche man überhaupt anführen kann, um zu beweisen, dafs uns die Erfahrung kein wirkliches Beispiel eines Kausalzusammenhanges zeige. Er geht bei seinen Auseinandersetzungen über das Kausalitätsprinzip (Untersuchung über den menschl. Verst., 4. Absch., 1. Teil) von der Erwägung aus, dafs wir die Kenntnis von der Verknüpfung einer bestimmten Ursache mit einer bestimmten Wirkung nie durch Schlüsse a priori, sondern nur durch die Erfahrung erlangen können. Keine noch so tief eindringende Untersuchung eines uns bisher gänzlich unbekannten Gegenstandes vermag uns Aufschlufs über die Wirkungen zu geben, zu deren Hervorbringung er befähigt ist. Aber auch bei den uns schon bekannten Kausalverhältnissen sind wir nicht imstande, den eigentlichen Grund anzugeben, welcher bewirkt, dafs eine bestimmte Ursache mit einer ganz bestimmten Wirkung verbunden und nicht vielmehr von irgend einer anderen Veränderung gefolgt ist. In das eigentliche Wesen des Kausalzusammenhanges, in die Notwendigkeit der Verknüpfung von Ursache und Wirkung besitzen wir durchaus keine Einsicht. So weit wir auch in die Natur der Dinge eindringen mögen, so wird sich doch vor unserem Auge nie der Schleier lüften, welcher uns das geheimnisvolle Band verhüllt, welches Ursache und Wirkung an einander fesselt. Weder die Erfahrung, welche wir von der Aufsenwelt, noch diejenige, welche wir von der Innenwelt, von der Wirksamkeit unseres eigenen Willens besitzen, kann uns eine Aufklärung darüber verschaffen, wie die Ursache es eigentlich anfängt, die Wirkung hervorzubringen. Letzten Endes müssen wir uns bei der Erkenntnis beruhigen, dafs die vermeintliche Wirkung der vermeintlichen Ursache unmittelbar nachfolgt; dafs sie durch dieselbe aber auch erzeugt werde, ist eine Behauptung,

die von unserm Standpunkte aus durch nichts gerechtfertigt wird.

Der Begriff der Verursachung hat daher keinen andern Ursprung als den aus der Wahrnehmung einer regelmäfsigen Succession bestimmter Erscheinungen. Da wir einen Vorgang häufig auf einen andern haben folgen sehen, so bilden wir uns die Vorstellung, dafs auch in Zukunft die gleiche Verbindung zwischen beiden Vorgängen stattfinden werde, und nennen demnach den ersten die Ursache und den zweiten die Wirkung. Irgend welche objektive Gewifsheit aber kommt dem Satze, dafs gleiche Ursachen stets die gleichen Wirkungen haben, nicht zu; läfst sich auch seine praktische Anwendbarkeit nicht leugnen, so kann doch von einer absoluten Wahrheit desselben keine Rede sein. Der allgemeinen Gültigkeit des Kausalprinzips könnten wir uns nur dann versichern, wenn wir den Einblick in den wahren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung besäfsen, der die letztere zur notwendigen Folge der ersteren macht. Da uns dieser Einblick nicht vergönnt ist, so fehlt es dem Begriffe der Verursachung überhaupt an dem eigentlichen objektiven Korrelat. Der Ersatz aber, welcher in der regelmäfsigen Succession gewisser Vorgänge liegt, läfst uns gerade über dasjenige im Unklaren, was wir eigentlich wissen möchten. Folglich gelangen wir mit der Annahme des Kausalitätsgesetzes auch nie über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinaus.

In dieser von Hume scharfsinnig und geistreich durchgeführten Kritik des Kausalbegriffs sind nun ohne Zweifel eine Reihe richtiger Gedanken enthalten. Ohne weiteres ist zuzugeben, dafs wir nur durch die Erfahrung die Wirkungen kennen zu lernen vermögen, welche eine bestimmte Ursache hervorzubringen imstande ist; auch mufs man Hume darin beistimmen, dafs uns die Einsicht in das Wesen des Kausalzusammenhanges insofern verschlossen ist, als wir nicht wissen, wie es die Ursache nun eigentlich anfängt, um die Wirkung zu erzeugen. Aber daraus folgt ganz und gar nicht, dafs all' unsere vermeintliche Erkenntnis von Kausalzusammenhängen

in Wahrheit eine bloſse Wahrnehmung zeitlicher Succession sei; mit Unrecht behauptet Hume, wir müſsten die von ihm vermiſste Einsicht in das innerste Wesen des Kausalzusammenhanges besitzen, um zu einer objektiv gültigen Anwendung des Kausalprinzips berechtigt zu sein. Diese Berechtigung ist schon dann gewährleistet, wenn wir aus was immer für Gründen imstande sind, das Vorkommen objektiver Kausalverhältnisse zu behaupten. Wir können die Wirkung aus der Ursache sehr wohl ableiten, auch ohne die Notwendigkeit, das Wie ihres Hervorgehens zu begreifen. Indem man mit Hume die Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung einsehen will, verlangt man etwas zu wissen, was überhaupt nicht mehr Gegenstand des Wissens ist, und zwar deshalb nicht, weil es dasjenige eigentlich gar nicht giebt, was man hier noch sucht und voraussetzt. In einer Kette von Ursachen und Wirkungen verstehen wir zwar den Zusammenhang zwischen erstem und letztem oder zwischen zwei entfernten Gliedern immer dann, wenn wir die Zwischenglieder und ihre Wirkungsweisen kennen. Aber das Aufsuchen von Zwischengliedern kann, wie namentlich Lotze des öfteren ausgeführt hat, nicht in das Unendliche fortgesetzt werden, sondern muſs zuletzt bei zwei Gliedern aufhören, deren kausale Verknüpfung wir nur als Thatsache hinnehmen, aber nicht noch weiter erklären und ableiten können. Denn die Verknüpfung zwischen der Ursache und Wirkung ist eben zuletzt ein unmittelbares und rein thatsächliches Verhältnis.

Deshalb kann es auch nicht als richtig bezeichnet werden, wenn man ohne nähere Erklärung von einem notwendigen Zusammenhange zwischen Ursache und Wirkung redet. Freilich ist es notwendig, daſs die Wirkung erfolgt, wenn einmal die Ursache gegeben ist; dagegen hat es keinen Sinn, die absolute Notwendigkeit des Kausalzusammenhangs zwischen irgend welchen zwei Dingen zu behaupten. Vielmehr ist jedes ursprüngliche Kausalverhältnis, wie schon bemerkt, etwas rein Thatsächliches. So müssen sich z. B. zwei Körper nach dem Gesetze der Gravitation einander notwendigerweise nähern;

die allgemeine Anziehungskraft der Materie aber, wodurch die Annäherung der beiden Körper bewirkt wird, ist nicht selbst notwendig, sondern blofs thatsächlich gegeben. Ganz ebenso verhält es sich auch mit allen andern Kausalverhältnissen in letzter Beziehung. Wenn daher Hume in der Untersuchung über den menschlichen Verstand (Abschn. 4, Teil 1, gegen das Ende) als höchstes Ziel unseres Erkennens die Zurückführung der Naturursachen auf eine gröfsere Einheit und die Unterordnung der besonderen Wirkungen unter eine geringe Anzahl allgemeiner Ursachen hinstellt, und wenn er behauptet, dafs es unmöglich sei, die Ursachen von den generellen Ursachen zu entdecken und letztere somit noch zu erklären, so beweist das nicht das mindeste gegen die objektive Gültigkeit des Kausalgesetzes und die Erkennbarkeit wirklicher Kausalverhältnisse. Und wenn Kant den Hume'schen Zweifel in die Frage fafst: Wie soll ich es verstehen, dafs weil Etwas ist, etwas anderes sei? so ist darauf zu erwidern, dafs dies, im Sinne einer Erklärung, überhaupt nicht zu verstehen, sondern als ursprüngliche Welteinrichtung, wie so vieles andere auch, einfach hinzunehmen ist. Dafs es in der Welt wirkungsfähige, unter einander im Kausalzusammenhange stehende Dinge giebt, kann ebensowenig weiter erklärt werden, als dafs überhaupt Dinge mit bestimmten Eigenschaften existieren. Wie das Sein als solches, die Thatsache, dafs überhaupt etwas ist, so läfst auch die bestimmte Beschaffenheit des Seienden, wonach dasselbe die Eigenschaft der Wirksamkeit besitzt, keine Erklärung mehr zu. Wenn man sich dabei beruhigt, irgend ein Seiendes als letzte, nicht weiter abzuleitende Realität anzuerkennen, so hat man auch keinen Grund, die Existenz ursprünglicher Kausalzusammenhänge noch besonders erklären zu wollen.

Hume begeht daher bei seiner Kritik des Kausalprinzips den häufig gemachten Fehler, aus einem falschen Erklärungsbedürfnisse noch eine Erkenntnis zu verlangen, die der Natur der Sache nach nicht mehr möglich ist; auch eine absolute Intelligenz würde bei den ursprünglichen Kausalverhältnissen an einer Grenze des Erkennens anlangen. Wenn also, voraus-

gesetzt, dafs überhaupt ein Kausalzusammenhang in der Welt existiert, es auch Beispiele desselben geben mufs, in denen beide Glieder ursprünglich verbunden sind. so kann der notwendige Mangel einer Erklärung vom Wesen einer derartigen ursprünglichen Verbindung zwischen Ursache und Wirkung natürlich kein zureichender Grund mehr sein, um den Kausalzusammenhang in der Welt überhaupt zu leugnen und unser Erkennen auf die Konstatierung der zeitlichen Abfolge zu beschränken. Dazu müfste man noch ganz andere Gründe haben, als sie Hume thatsächlich vorbringt. Nun liegen aber die wirklichen Verhältnisse so, dafs gewisse Naturvorgänge schlechterdings gar nicht anders aufzufassen sind, denn als kausaliter bedingte Veränderungen. Zwar ist in vielen Fällen der Zweifel möglich, ob wir es mit einer kausalen oder nur zeitlichen Folge von Ereignissen zu thun haben. Wenn z. B. der vom Arzte behandelte Kranke wieder gesund wird, so würde es sehr voreilig sein, ohne bestimmte Gründe die Genesung den Verordnungen des Arztes in erster Linie zuzuschreiben; denn die Natur kann sich ja auch selbst geholfen haben. Aus dem post hoc darf man also nicht ohne weiteres ein propter hoc machen. In anderen Fällen aber sind die Zweifel an dem Kausalverhältnis zwischen bestimmten früheren und bestimmten späteren Vorgängen ganz unberechtigt. Wenn ein Körper sich auf den Anstofs eines anderen hin in Bewegung setzt, wenn ein von einem heftigen Schlage auf den Kopf getroffener Mensch ohnmächtig zu Boden sinkt, wenn eine Stube sich erwärmt, in deren Ofen das Feuer brennt, so drängt sich in allen diesen Fällen auf Grund der Wahrnehmung der Gedanke des Kausalzusammenhanges zwischen dem früheren und dem späteren Vorgange mit Notwendigkeit auf. Denn da in den angeführten Fällen die späteren Vorgänge stets auf die früheren folgen, hingegen nicht oder doch nicht in derselben Weise stattfinden, wenn die früheren fehlen, so können wir uns die betreffenden Veränderungen nur durch die Annahme erklären, dafs der eine Vorgang durch den andern wirklich hervorgebracht worden ist, wenn wir auch

nicht genau wissen, wie das im einzelnen geschehen sein mag. Wollten wir dagegen voraussetzen, dafs auch in derartigen Fällen nur ein Verhältnis von zeitlicher Succession vorläge, so würde der Unterschied dieser von gewissen andern Fällen von Succession, in denen wir zwischen dem früheren und späteren Vorgange durchaus keine innere Verbindung wahrnehmen, ganz unerklärlich bleiben.

Dennoch würden wir von dem eigentlichen Vorgange des Wirkens und Bewirkens nie eine unmittelbare Vorstellung gewinnen, wenn wir nur passive Zuschauer des Naturgeschehens und allein auf die Beobachtung äufserer Vorgänge beschränkt wären. Da wir aber selbst handelnde Wesen sind, so empfangen wir den Begriff des Wirkens aus der eigensten, unmittelbarsten Erfahrung. Indem wir thätig sind, haben wir zugleich eine ganz deutliche Empfindung unseres eigenen Thuns. Wie unseres Vorstellens und Fühlens, so sind wir uns auch unseres Wollens unmittelbar bewufst; unser Wollen aber ist die Ursache bestimmter Veränderungen in der Aufsenwelt und in der Innenwelt unseres eigenen Geistes; folglich haben wir hier einen so deutlichen Begriff des Bewirkens, als wir ihn nur irgend brauchen. Nun hat Hume allerdings auch diese Verhältnisse in Betracht gezogen; er behauptet, dafs weder die Wirkung unseres Willens auf den eigenen Körper, noch auf den inneren Vorstellungsverlauf irgendwie imstande sei, uns einen deutlichen Begriff der Verursachung zu verschaffen; als Grund aber führt er wiederum den Umstand an, dafs wir in beiden Fällen nicht wissen, wie die Wirkung hervorgebracht wird, und uns daher schliefslich mit der Konstatierung der Thatsache begnügen müssen, dafs auf unsere Willensentschliefsungen gewisse Veränderungen zeitlich einfach folgen. So haben wir z. B. keine Vorstellung davon, wie unser Wille eine Bewegung des Armes hervorzurufen vermag; bringt er doch diese Bewegung überhaupt nicht direkt hervor, sondern durch eine Reihe von Zwischenwirkungen, die uns von Haus aus ganz unbekannt sind. Wie aber können wir, meint Hume, bei einer solchen Sachlage noch davon reden, dafs wir ein

unmittelbares Bewufstsein von der wirkenden Kraft hätten, durch die wir unsere Glieder in Bewegung setzen? Ebensowenig besitzen wir eine wirkliche Einsicht in den Einfluſs des Willens auf unseren Vorstellungsverlauf; das aber wäre nötig, wenn wir für dieses Gebiet das Vorhandensein thatsächlicher Kausalverhältnisse behaupten wollten. (A. a. O. 7. Abschnitt, 1. Teil.)

Ohne Zweifel hat nun auch hier wieder Hume darin Recht, daſs das eigentliche Wie des Wirkens uns verborgen bleibt; aber daraus folgt keineswegs, daſs wir überhaupt keinen Begriff vom Wirken unseres Willens hätten. Mag die Einwirkung unseres Willens auf den Körper noch so geheimnisvoll sein, so läſst sich doch nicht leugnen, daſs wir ein unmittelbares Gefühl des Wollens und der Anstrengung haben, welche uns die Bewegung der eigenen Glieder kostet. Eben dieses Wollen aber, diese Anstrengung mit dem sich hieran anschlieſsenden äuſseren Effekt nennen wir ein Wirken und Verursachen; dabei ist es völlig gleichgültig, ob wir die einzelnen Vorgänge zwischen dem ursprünglichen Willensakt und der schlieſslichen Bewegung kennen oder nicht. Hume selbst muſs zugeben, daſs wir eine Empfindung von der Anstrengung haben, die wir aufbieten müssen, um einen Widerstand in der Körperwelt zu überwinden; er sieht in dieser Empfindung den Ursprung des gewöhnlichen, allerdings nur halbwahren Kraftbegriffes (7. Abschn., 1. Teil, 2. Anm.). Mehr aber, behaupte ich, brauchen wir gar nicht, um zur Vorstellung der Bewirkung zu gelangen. Ohne Zweifel wird der natürliche Verstand bei willkürlichen Bewegungen überall eine Bewirkung annehmen; denn der Gedanke, daſs auch in diesen Fällen nur ein Verhältnis der zeitlichen Abfolge und kein Kausalzusammenhang vorhanden sei, ist eine so künstliche und so spät entstandene Theorie, daſs er jedenfalls da gar nicht in Betracht kommt, wo es sich um die erste Entstehung des Begriffs der Verursachung handelt. Es läſst sich ja doch nicht leugnen, daſs gewisse Bewegungen des Körpers stets auf bestimmte Willensentschlieſsungen hin erfolgen und dagegen nicht statt-

finden, wenn sie von uns nicht gewollt werden. Das genügt vollständig, um den Kausalbegriff in uns entstehen zu lassen. Will man hiergegen aber einwenden, dafs die scheinbare Wechselwirkung zwischen Seele und Leib eine subjektive Täuschung sei, so erwidere ich einmal, dafs es an jedem Beweise für diese Behauptung fehlt; was man vorgebracht hat, um die Unmöglichkeit einer derartigen Wechselwirkung darzuthun, läfst sich mit sehr triftigen Gründen widerlegen. Wären die an Stelle der natürlichen Vorstellungsweise gesetzten überaus künstlichen Theorien des Occasionalismus, des Parallelismus, der prästabilierten Harmonie und des Materialismus aber auch weit besser begründet, als es thatsächlich der Fall ist, so würde doch die Thatsache nicht aus der Welt geschafft werden, dafs wir in der inneren Erfahrung die unmittelbarste Empfindung des eigenen Wollens, Thuns und Wirkens haben. Eben darin aber liegt der Kausalbegriff schon mit eingeschlossen.

Betrachten wir vollends die rein innerlichen Wirkungen des Willens auf psychische Vorgänge, so kann man die Kausalität desselben nur auf Kosten der gesunden Vernunft in Abrede stellen. Die bei der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele bestehenden Schwierigkeiten fallen hier hinweg, da wir aus dem Gebiete des Psychischen nicht heraustreten; eben deshalb ist für skeptische Skrupel kein Platz mehr. Wenn ich will, so spannt sich meine vorher lässige Aufmerksamkeit an; wenn ich will, so richtet sich mein Nachdenken auf ganz bestimmte Gegenstände; wenn ich will, so nimmt der Verlauf meines Vorstellens eine ihm vorgeschriebene Richtung; wenn ich will, so beherrsche ich meine Affekte; wenn ich will, unterdrücke ich Neigungen, die ich als schädlich erkannt habe; wenn ich will, so überwinde ich Versuchungen, denen ich sonst erlegen bin. Wenn ich aber nicht will, so geschieht das alles nicht; dann bleibt die Aufmerksamkeit zerstreut, dann geht das Nachdenken und Vorstellen unruhig und zwecklos hin und her, dann beherrschen mich Affekte und Neigungen, dann falle ich der Versuchung zum Opfer. Und bei dieser Lage

der Sache sollte wirklich kein Kausalverhältnis zwischen meinem Wollen und denjenigen Vorgängen stattfinden, die ich durch meinen Willen hervorzubringen beabsichtigte, und die auch thatsächlich eintreten? Es sollte der spätere Vorgang wirklich dem früheren nur zeitlich und also ganz zufällig nachfolgen, ohne in einem inneren Zusammenhange mit ihm zu stehen? Das glaube wer kann. In Wahrheit aber kann so etwas gar niemand glauben; höchstens die Einbildung ist möglich, dafs man es glaube. Noch beweiskräftiger sind vielleicht folgende Beispiele, bei denen zu den inneren allerdings auch wieder äufsere Wirkungen des Willens hinzutreten. Nehmen wir an, dafs jemand eine Reise machen will und zu diesem Zwecke vorher einen genauen Plan entwirft; er setzt Tag und Stunde der Abfahrt, die Route der Reise, die Orte, an denen er übernachten will, die Zeit der Rückkunft und andere Dinge mehr fest. Durch keine äufseren Hindernisse gestört führt er seine Reise auch ganz so aus, wie er es sich vorgenommen hat. Und nun frage ich, ob jemand die Kühnheit besitzt, zu behaupten, dafs zwischen der Ausführung der Reise und den vorhergehenden Beschliefsungen kein Kausalzusammenhang, sondern nur eine ganz zufällige Übereinstimmung besteht. Ohne gewaltsam unterdrückte Bedenken wird diese Behauptung wohl niemand aufstellen können. Zum Schlusse noch einen sehr nahe liegenden Fall. Indem ich das gegenwärtige Werk niederschreibe, bin ich mir genau bewufst, die Resultate eines langen Nachdenkens zu fixieren. Es kann für mich gar keinem Zweifel unterliegen, dafs meine Beschäftigung mit den hier behandelten Problemen mich zu den ausgesprochenen Überzeugungen geführt hat; vielfach erinnere ich mich noch ganz deutlich, auf welchen Wegen und zu welcher Zeit ich über die einzelnen Fragen zur Klarheit gelangt bin; ich weifs auch mit Bestimmtheit, dafs ein ganz absichtliches Nachsinnen nötig gewesen ist, um der Lösung der verschiedenen Probleme näher zu kommen. Kurz und gut, ich habe die felsenfeste Überzeugung, dafs das vorliegende Werk in seiner bestimmten Gestalt das Produkt meines eigenen Geistes und

von mir kausal hervorgebracht worden ist. Wer das in Abrede stellen und auch hier wieder behaupten will, daſs ein Verhältnis zeitlicher Abfolge das einzige sei, was man konstatieren könne, der befindet sich auf einem Standpunkte, welcher in der That keine Berücksichtigung mehr verdient.

Es giebt also eine ganze Menge von Fällen, in denen wir eine Kausalität unseres eigenen Geistes annehmen müssen, wenn wir nicht ganz in die Irre geraten wollen. Eben diese Fälle aber verschaffen uns den Begriff des Wirkens und der Verursachung ganz unmittelbar, ohne daſs wir zu seiner Bildung eines besonderen Nachdenkens bedürften. Wir finden uns in der inneren Erfahrung als wollende und handelnde Wesen; Wollen und Handeln aber sind Begriffe, die die Vorstellung des Bewirkens, wie gesagt, schon in sich enthalten. Kaum weniger gewiſs ist jedoch die Thatsache, daſs auch die Gegenstände in der Aufsenwelt bestimmte Wirkungen ausüben; die Widerstandsempfindungen z. B., die wir bei dem Versuche erhalten, einen Körper in Bewegung zu setzen, zeigen uns ohne weiteres, daſs dieser Körper eine gewisse Kraft zu wirken besitzt. Unmittelbar ist uns freilich nur die Empfindung selbst gegeben; zugleich aber nehmen wir wahr, daſs diese Empfindung bei der Berührung des Gegenstandes durch unseren Körper entsteht; wir wissen ferner, daſs die Empfindung ohne einen solchen Berührungsvorgang nicht, bei Gelegenheit desselben aber stets eintritt; die innere Erfahrung sagt uns endlich, daſs wir die Empfindung nicht selbst willkürlich hervorbringen. Folglich können wir gar nicht anders urteilen, als daſs die Berührung des äufseren Gegenstandes die Ursache unserer Empfindung ist, d. h. wir erfahren durch die Widerstandsempfindung die Wirkungsfähigkeit des Widerstand leistenden Körpers. Dieses Urteil bleibt auch dann bestehen, wenn man die metaphysische Realität der Körperwelt in irgend einem Sinne leugnet. Mag der Körper an sich selbst sein, was er will, jedenfalls ist er, wie wir ihn aus der Erfahrung kennen, ein Gegenstand, der bestimmte Wirkungen ausüben kann.

Wo es sich allerdings um Vorgänge handelt, bei denen wir nur als Zuschauer beteiligt sind, da ist die Anwendung des Kausalbegriffs nicht so einfach und sicher, wie in dem zuletzt besprochenen Falle; um entscheiden zu können, ob wir es bei derartigen Vorgängen mit einem Kausalverhältnisse oder bloſs mit einem Beispiele von zeitlicher Succession zu thun haben, sind besondere Erwägungen nötig, die wir nicht weiter zu schildern brauchen; jedenfalls aber ist es sicher, daſs wir Mittel besitzen, durch deren Anwendung es uns auch in schwierigeren und zweifelhaften Fällen gelingt, das Vorhandensein eines Kausalzusammenhanges zu erkennen. Bisweilen jedoch müssen wir die Frage unentschieden lassen, in welchem Zusammenhange zwei aufeinander folgende Vorgänge stehen. Damit wird aber nichts gegen die prinzipielle Anwendbarkeit des Kausalbegriffes bewiesen.

Es ist jedoch nach den von Hume gemachten Voraussetzungen überhaupt nicht einzusehen, wie es möglich sein soll, je auch nur auf den Gedanken der Kausalität zu kommen. Da ein apriorischer Ursprung des Kausalbegriffes ausgeschlossen sein und die Erfahrung uns überall nur Verhältnisse der bloſsen Succession zeigen soll, so bleibt die Entstehung der Vorstellung von einem Kausalzusammenhang ganz unbegreiflich. Wenn Hume meint, die Wahrnehmung der regelmäſsigen Succession bestimmter Ereignisse bringe uns auf den Gedanken einer zwischen ihnen bestehenden kausalen Verknüpfung, so ist zu erwidern, daſs auf diese Weise eben die Vorstellung einer regelmäſsigen Succession, aber nicht der Kausalbegriff entsteht. Es würde ja gar kein Grund vorliegen, welcher uns veranlassen könnte, einen Begriff zu bilden, der weder aus der Erfahrung entnommen, noch auf dieselbe angewendet werden könnte. Man werfe nicht ein, daſs die Vorstellung der Bewirkung nach Humes Prinzipien im Grunde genommen nur eine fälschliche Einbildung sei. Auch in dem Falle, daſs dieselbe ein Irrtum ist, bleibt ihr Ursprung unklar; denn wiederum fehlt ja jeder Grund für uns, um auch nur in der Einbildung auf den Gedanken zu kommen, daſs von zwei

aufeinander folgenden Ereignissen das spätere von dem früheren in kausaler Abhängigkeit stände. Liegt in der Erfahrung nicht die geringste Hindeutung auf das Vorhandensein von Kausalverhältnissen, so kann sich auch in unseren Vorstellungen kein Begriff der Bewirkung finden; die Vorstellung der bloſsen Succession, die teilweise regelmäſsig und teilweise unregelmäſsig verläuft, würde vollkommen genügen, um den Inhalt der Erfahrung, die wir von dem Geschehen haben, richtig wiederzugeben. Wenn sich nun aber doch unter unseren Vorstellungen auch der Kausalitätsbegriff findet, so ist das eben ein Beweis gegen die Richtigkeit von Humes Theorie, und zwar ein Beweis, der allein zu ihrer Widerlegung ausreicht.

Die letzten Bemerkungen gelten jedoch nicht nur gegen Hume und die ihm folgenden Empiristen, sondern zugleich auch gegen alle diejenigen, welche in irgend einem Sinne behaupten, daſs der Kausalitätsbegriff eine subjektive Zuthat unseres Denkens zu dem Inhalte der Erfahrung sei. Wenn nämlich die Erfahrung nicht imstande sein soll, uns den Begriff der Verursachung zu verschaffen, so nützt uns auch keine a priori gegebene oder durch reines Denken erworbene Kenntnis der Kausalität etwas dazu, um in der Natur Kausalverhältnisse von den Verhältnissen der bloſs zeitlichen Abfolge zu unterscheiden. Denn das allgemeine Bewuſstsein, daſs es in der Welt so etwas wie einen Kausalzusammenhang giebt, oder daſs jede Veränderung eine Ursache haben muſs, giebt uns nicht den mindesten Aufschluſs über die speziellen Kausalverhältnisse. Auch ein a priori gegebenes Kausalprinzip können wir doch nur dann mit Erfolg zur Erklärung der Naturveränderungen anwenden, wenn wir noch anderweitige Merkmale besitzen, an denen wir erkennen, wo die Ursache zu einem bestimmten Vorgange zu suchen ist und wo nicht. Mit dem Kausalitätsgesetz als einem bloſsen Denkprinzip würden wir dem Flusse der Veränderungen völlig ratlos gegenüberstehen. Wir könnten zwar im allgemeinen behaupten, daſs eine jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, aber im einzelnen durchaus keinen

Unterschied zwischen kausaler und zeitlicher Aufeinanderfolge angeben. So liegen nun aber die Dinge nicht. Vielmehr behaupten wir in dem einen Falle mit derselben Bestimmtheit, dafs ein Verhältnis von blofs zeitlicher Succession vorliegt, mit der wir im andern einen Kausalzusammenhang zwischen dem früheren und späteren Ereignisse konstatieren. Nun kann aber der Grund, auf welchen wir uns im letzteren Falle stützen, auch nicht etwa in der Regelmäfsigkeit oder der Unmittelbarkeit der Succession liegen; sonst müfsten wir offenbar auch zwischen Tag und Nacht und Nacht und Tag ein Kausalverhältnis annehmen. Also müssen wir noch andere Merkmale der Unterscheidung von kausaler und zeitlicher Folge haben; diese Merkmale können zuletzt aber auf keiner andern Grundlage beruhen, als auf unserer Fähigkeit, erfahrungsmäfsig eine Kenntnis nicht nur der zeitlichen Succession, sondern wirklicher Kausalverhältnisse zu gewinnen. Das heifst aber gar nichts anderes mehr, als dafs der Begriff der Bewirkung keine subjektive Zuthat unseres Denkens zu den Wahrnehmungen von blofser Succession ist, sondern aus der Erfahrung selbst stammt. Denn wenn es doch nötig ist, einzuräumen, dafs alle Fälle von Bewirkung nur an der Hand der Erfahrung aufgefunden werden können, so würde es sehr überflüssig und wenig rationell sein, den eigentlichen Ursprung des Kausalbegriffs nun doch noch an einer andern Stelle als in der Erfahrung zu suchen. Die Gründe, welche uns berechtigen, in dem einen Falle von Succession die Kausalität hinzuzudenken, im andern nicht, sind offenbar auch genügend, um den Gedanken der Kausalität überhaupt zu erzeugen. Wären sie hierzu nicht imstande, so würden sie uns auch keinen hinlänglichen Anhalt für die Unterscheidung von kausaler Bewirkung und zeitlicher Abfolge geben können.

Es ist also immer nur die Erfahrung, welche uns das Vorhandensein von Kausalverhältnissen kennen lehrt. So wenig wir a priori etwas von den einzelnen Gegenständen der Erfahrung wissen, so wenig ist uns a priori die Thatsache bekannt, dafs es in der Welt einen Kausalzusammenhang, dafs

es wirkende Dinge giebt. Umgekehrt, kann uns die Erfahrung zeigen, dafs in der Welt Dinge mit sehr verschiedenen Eigenschaften vorhanden sind, so kann sie uns auch darüber vergewissern, dafs wirkende Dinge existieren und kausal verursachte Veränderungen stattfinden. Allerdings ist es ganz richtig, dafs wir in sehr vielen Fällen blofs ein zeitliches Nacheinander wahrnehmen, wo doch ebenfalls eine kausale Hervorbringung der späteren durch die früheren Veränderungen vorliegt. Nur durch eine denkende Analyse der Erscheinungen sind wir in solchen Fällen imstande, die kausale Verknüpfung zwischen den einzelnen Vorgängen kennen zu lernen. Aber deshalb ist die Vorstellung der Kausalität durchaus nicht ein subjektives Erzeugnis des Denkens in dem Sinne, dafs wir vermöge einer merkwürdigen Einrichtung unseres Intellekts einen Inhalt in die Dinge hineintrügen, der nicht in ihnen selbst läge. Wäre uns die Vorstellung des Wirkens und Bewirkens nicht ursprünglich in der Erfahrung und durch dieselbe gegeben, so würde keine denkende Betrachtung der Veränderungen uns auf den Begriff eines zwischen ihnen bestehenden Kausalzusammenhanges bringen können. Dafs das Kausalitätsprinzip als Gesetz begriffen und gedacht, aber nicht empfunden und wahrgenommen wird, ist dabei ganz gleichgültig.

Die Entstehung des Kausalitätsbegriffs aus der Erfahrung und seine allseitige Verdeutlichung durch das Denken sind also gar keine Gegensätze; auch die speziellen Kausalverhältnisse in der äufseren Welt, die eigentlich wirkenden Naturursachen sind nur dem denkenden Geiste erkennbar; deshalb wird aber doch niemand behaupten wollen, ihre Erkenntnis sei nicht aus der Erfahrung gewonnen. Der Begriff der Erfahrungserkenntnis darf nicht so bestimmt werden, dafs als solche nur die Empfindung und unmittelbare Wahrnehmung gelten soll; auch die Resultate der mühsamsten Denkoperationen können sehr wohl Erfahrungserkenntnisse sein. Da also ein solcher Gegensatz zwischen Erfahrung und Denken gar nicht besteht, wie man bisweilen anzunehmen pflegt, so kann auch der nicht-

empirische Ursprung des Kausalbegriffes nur in dem Falle behauptet werden, dafs man denselben mit Kant und Schopenhauer zur Bedingung der Erfahrung macht. Läfst man ihn aber nicht als subjektive Grundlage aller Erfahrung gelten, dann mufs man auch zugeben, dafs sein Ursprung nirgends anders als in der Erfahrung zu suchen ist; wie weit das Denken bei seiner Bildung eine Rolle spielt, ist eine sekundäre Frage, die für das eigentliche erkenntnistheoretische Problem nur eine untergeordnete Bedeutung hat, und deren Beantwortung in keinem Falle etwas gegen den empirischen Ursprung des Gedankens der Verursachung beweist. Aufserdem fehlt meines Erachtens jede Erklärung der Entstehung des Kausalbegriffs, wenn man ihn weder als Bedingung der Erfahrung auffafst, noch seinen empirischen Ursprung zugeben will. Ihn als Produkt des Denkens hinzustellen, ist freilich eine sehr leichte Auskunft, die aber niemand befriedigen wird, der die Frage genauer untersucht; denn wenn wir denkend einen bestimmten Begriff bilden, so thun wir es nicht ohne einen zureichenden Grund. Fragt man aber nach dem Grunde, welcher uns zur Bildung des Kausalbegriffs veranlafst, so wird man in der That gar nichts anderes angeben können, als die Wahrnehmung von Vorgängen, die uns entweder direkt als Beispiele eines Wirkens und Bewirktwerdens erscheinen oder doch nur dann verständlich sind, wenn wir sie als kausal bedingte Veränderungen auffassen. Mehr aber ist nicht erforderlich, um die Behauptung zu rechtfertigen, dafs der Kausalbegriff aus der Erfahrung entspringt [1]).

---

[1]) Wie wenig das geleugnet werden kann, zeigt unter anderem auch die in Volkelts Buch „Erfahrung und Denken“ enthaltene Bestreitung des empirischen Ursprungs des Kausalbegriffs. Volkelt bedient sich zu seinem Zwecke fast ganz derselben Erwägungen, die auch Hume schon angestellt hat. Ganz ähnlich wie Hume mufs aber auch er Zugeständnisse machen, durch die das Gewicht seiner übrigen Argumente wieder aufgehoben wird. So sagt er S. 91: Ich spüre in meinem Wollen „ein gewisses inneres Handeln, ich gebe mir darin eine Richtung aufs Verwirklichen, ich vollziehe einen Akt der

Durch die von uns gegebene Ableitung des Gedankens der Bewirkung aus der Erfahrung ist nun aber noch kein Präjudiz geschaffen für die Beantwortung der zweiten Frage, welche das Kausalitätsprinzip in sich enthält. Sollte diese zweite Frage, welche die Allgemeingültigkeit der Kausalität betrifft, in gleichem Sinne beantwortet werden, wie die erste, so müfste man das Kausalitätsgesetz als eine auf dem Wege der Induktion gewonnene Wahrheit ansehen. Es ist jedoch keineswegs bewiesen oder gar von vornherein selbstverständlich, dafs beide Probleme in demselben Sinne gelöst werden müfsten; allerdings geschieht dies häufig. So wollte Kant nicht nur die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, sondern auch die Entstehung des Begriffes der Bewirkung durch seine Aprioritätslehre erklären; von anderer Seite versucht man beide Fragen, obwohl sie in der Regel nicht genügend auseinander gehalten werden, vom Standpunkte des Empirismus aus zu beantworten. Dem gegenüber bestreiten wir die Notwendigkeit einer gleichartigen Lösung beider Probleme und behaupten daher auch, dafs wir durch unsere bisherigen Auseinandersetzungen keineswegs zu der empiristischen Auffassung des Kausalgesetzes als einer blofs induktiven Wahrheit gezwungen sind. Vielmehr bleibt uns auch jetzt noch die Möglichkeit, dem Kausalgesetze eine weit gröfsere Gewifsheit zuzuschreiben, als sie einer durch Induktion gewonnenen Wahrheit je zukommen kann; nur liegt es uns ob, in diesem Falle für die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzipes eine genügende Erklärung zu geben.

Energie, der gebietenden Kraft.“ Das genügt; denn wie ich ein Bewufstsein davon besitzen soll, dafs ich mir eine Richtung aufs Verwirklichen gebe, ohne mich zugleich als ein handelndes, wirkendes Wesen zu empfinden, ist mir völlig unverständlich. Volkelt will mit seinen Ausführungen die Unhaltbarkeit des Standpunktes der „reinen Erfahrung“ erweisen; er läfst sich aber durch den Zweck seiner Polemik zu Aufstellungen verleiten, die durchaus zu bestreiten sind; behauptet er doch sogar, in der Erfahrung gebe es nirgends eine Wahrnehmung von Gesetzmäfsigkeit!

Der Empirismus, dessen Auffassung wir hiernach bekämpfen, glaubt den induktiven Charakter des Kausalitätsgesetzes kaum besonders beweisen, sondern höchstens gegen anderweitige Erklärungsversuche verteidigen zu müssen. In Übereinstimmung mit der Lehre, dafs der Begriff der Verursachung aus der Beobachtung der regelmäfsigen Succession bestimmter Erscheinungen hervorgehe, nimmt er gewöhnlich an, dafs das allgemeine Kausalgesetz durch Abstraktion aus den speziellen Naturgesetzen gewonnen sei. „Wir gelangen zu diesem universalen Gesetz", sagt Mill (Logik, deutsch von Schiel, 4. Aufl., 3. Bch., 21. Kap., § 2), „durch Generalisationen von vielen Gesetzen von einer geringeren Allgemeinheit." Dafs wir zunächst diese spezielle Fassung der empiristischen Theorie nicht gelten lassen können, ergiebt sich als eine einfache Folge aus unsern früheren Betrachtungen über die Entstehung des Kausalbegriffs. So wenig der Begriff der Bewirkung aus der Wahrnehmung einer im Naturlauf herrschenden Regelmäfsigkeit entspringt, so wenig ist das allgemeine Kausalgesetz durch Generalisation von speziellen Naturgesetzen entstanden. Nehmen wir einmal die empiristische Theorie überhaupt als richtig an, so liegt doch gar kein Grund zu der Meinung vor, dafs der zu dem allgemeinen Kausalgesetze führende Induktionsprozefs gerade von den speziellen Naturgesetzen ausgehen müfste. Im Gegenteil ist sein Ausgangspunkt in der Beobachtung der Thatsache zu suchen, dafs die uns bekannten Veränderungen eine Ursache zu haben pflegen; ob aber diese Veränderungen regelmäfsig wiederkehrende oder vereinzelte Vorgänge sind, kommt für die Induktion nicht weiter in Betracht; auch wenn die uns bekannte Gleichförmigkeit des Naturlaufs auf eine viel geringere Anzahl von Gebieten beschränkt wäre, als es wirklich der Fall ist, würden wir doch die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes durch ein Induktionsverfahren ebensogut ableiten können. Diese Korrektur mufs also nach unserem Dafürhalten an der empiristischen Theorie unter allen Umständen vorgenommen werden, wo sie in der Fassung auf-

tritt, wie bei Mill. Aber auch in der richtigeren Gestalt, in der sie uns nunmehr vorliegt, vermag sie berechtigten Ansprüchen nicht zu genügen. Denn die Zuversicht, mit der wir die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes überall vorauszusetzen pflegen, ist in der That so grofs, dafs sie geradezu unerklärbar sein würde, wenn sie sich blofs auf einen Induktionsschlufs stützen sollte. Sehen wir nämlich von den Anschauungen des Indeterminismus und der empiristischen Kausalitätstheorie ab, so bezweifelt man die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes eigentlich nirgends; in der Wissenschaft nicht nur, sondern auch im praktischen Leben pflegt man überall vorauszusetzen, dafs eine jede Veränderung ihre Ursache haben müsse; wo man aber, wie von seiten der erwähnten Theorien, Ausnahmen zulassen zu müssen glaubt, da geschieht es aus ganz besonderen Gründen, die so wenig in der Natur der Sache selbst liegen, dafs unter deren Zwang vielmehr auch der Empirist und Indeterminist die Gültigkeit des Kausalgesetzes im einzelnen Falle praktisch immer anerkennt.

Bei dieser Lage der Sache ist es von vornherein sehr unwahrscheinlich, dafs das Kausalitätsgesetz seine allgemein angenommene Gültigkeit einem blofsen Induktionsverfahren verdanken sollte. Zwar wollen wir nicht leugnen, dafs die Bestätigung des Kausalitätsprinzipes durch eine sehr grofse Anzahl von Fällen imstande ist, uns in unserer Überzeugung von seiner allgemeinen Anwendbarkeit zu bestärken; aber diese Überzeugung würde doch nur sehr unzulänglich begründet sein, wenn sie sich nicht noch auf andere Momente stützen könnte. Denn offenbar ist die Anzahl von Fällen, in denen wir eine Veränderung in Abhängigkeit von zureichenden Ursachen gefunden haben, geradezu verschwindend gegenüber der Zahl von Fällen, in denen wir das gleiche Verhältnis konstatieren müfsten, wenn die Behauptung der Allgemeingültigkeit der Kausalität auf eine einigermafsen sichere induktive Basis gestellt werden sollte. Dennoch setzen wir die Geltung der Kausalität auch für diejenigen Veränderungen

ohne weiteres voraus, deren Ursprung wir entweder nie untersucht haben oder auch gar nie untersuchen können.

Immerhin steht dem Empirismus gegen diese Erfahrungsthatsache noch der Einwand zu Gebote, dafs das Vertrauen in die allgemeine Gültigkeit des Kausalgesetzes, welches man allerdings überall finde, eben auf einer unrichtigen Beurteilung der Sachlage beruhe und sich vor einer scharfen Kritik als ungerechtfertigt erweise. Wir müssen daher noch andere Momente zur Widerlegung der empiristischen Theorie anführen. Da möge denn zunächst der folgende sehr wichtige Gesichtspunkt erwähnt werden. Wenn irgend ein allgemeiner Satz als induktive Wahrheit bezeichnet wird, so geschieht es aus dem Grunde, weil er die Gültigkeit eines in einer Reihe von Fällen vorgefundenen Verhältnisses für die Gesamtheit aller gleichen Fälle ausspricht; dabei erhöht sich seine Wahrscheinlichkeit um so mehr, je gröfser die Zahl der Fälle ist, in denen seine Wahrheit sich bestätigt; findet sich dagegen irgend eine Ausnahme, so ist damit die Unrichtigkeit des allgemeinen Satzes bewiesen. Bei einem jeden derartigen Induktionsverfahren wird aber vorausgesetzt, dafs eventuelle Ausnahmen ebensogut erfahrungsmäfsig konstatiert werden können, als die Fälle der Übereinstimmung. Es ist vielleicht möglich, dafs uns die Ausnahmen im Bereiche unserer Erfahrung nicht begegnen; für den Fall aber, dafs sie uns begegnen sollten, wird angenommen, dafs sie uns auch als Ausnahmen erkennbar sein würden. Wollte ich z. B. den Satz aufstellen: „Kein Mensch wird 300 Jahre alt", so ist ganz klar, dafs wenigstens die prinzipielle Möglichkeit besteht, etwaige Ausnahmen erfahrungsmäfsig zu konstatieren. Diese Möglichkeit liegt hingegen bei dem Kausalitätsgesetze durchaus nicht vor; wenn es auch Veränderungen gäbe, die ohne zureichende Ursachen eintreten sollten, so würden wir deren Vorkommen doch nie feststellen können. Wir sind gegebenen Falls immer nur zu dem Schlusse berechtigt, dafs uns die Ursachen eines bestimmten Ereignisses nicht bekannt sind; dafs aber eine Begebenheit stattgefunden habe, ohne durch voraus-

gehende Veränderungen hervorgerufen worden zu sein, läfst sieh auf gar keine Weise zeigen. Da die Zeit selbst vor jeder beliebigen Begebenheit immer sehon da war, so war in ihr auch Platz genug für die Wirkung aller möglichen Ursaehen; nur wenn wir eine vollständige Kenntnis alles Seienden und der Gesetze aller Wirkungen besäfsen, könnten wir etwaige ursaehlose Veränderungen mit Bestimmtheit nachweisen. Da wir aber eine derartige Kenntnis nicht besitzen, vielmehr die Ursachen erst dureh die Wirkungen kennen lernen, so fehlt uns jedes Reeht, die absolute Zufälligkeit irgend einer bestimmten Veränderung zu behaupten. Eben deshalb ist der theoretische Zweifel an der unbedingten Gültigkeit des Kausalgesetzes ohne jede praktische Bedeutung. Dureh die Lage der Saehe und die Bedürfnisse unserer Erklärung sind wir zur Naehforsehung naeh den Ursaehen selbst dann gezwungen, wenn die Aussieht auf eine wirkliehe Entdeekung derselben aueh noch so gering ist. Könnten wir in einem Falle aber auch mit Bestimmtheit sagen, dafs es uns nie gelingen wird, für eine Veränderung die bewirkenden Ursachen aufzuweisen, so würde dies doeh kein Grund sein, um zu behaupten, dafs es Ausnahmen vom Kausalitätsprinzip geben könne.

Ohne Zweifel sind wir daher nicht nur bereehtigt, sondern sogar verpfliehtet, dem Kausalitätsgesetze wenigstens eine methodologisehe Allgemeingültigkeit zuzusehreiben. Wenn wir vermöge derselben aber gezwungen sind, bei allen unseren Untersuchungen über das Zustandekommen von Veränderungen so zu verfahren, als hätte jeder Vorgang seine Ursaehe, so ist das praktiseh von ganz derselben Bedeutung, wie wenn die objektive Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzips feststände. Hieraus ergiebt sieh sehon ganz klar, dafs das Kausalitätsgesetz durehaus nieht auf eine Stufe mit sonstigen induktiven Wahrheiten gestellt werden kann. Völlig undenkbar zwar sind Ausnahmen vom Kausalitätsprinzip nicht; da dieselben aber doeh nie erwiesen werden könnten, auch wenn sie vorkommen sollten, so liegt hierin eine Eigentümliehkeit, welehe das Kausalitätsgesetz von anderen induk-

tiven Wahrheiten ganz und gar unterscheidet. Will man daher überhaupt von dem induktiven Charakter des Kausalitätsprinzipes reden, so kann das doch nicht geschehen, ohne dafs man zu gleicher Zeit auf die besondere Stellung hinweist, die dasselbe als eine induktive Wahrheit einnimmt; damit wird dann freilich schon zugegeben, dafs die empiristische Auffassung des Kausalgesetzes im Grunde genommen nicht am Platze ist.

Wir behaupten nun aber die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzipes nicht nur in dem soeben besprochenen methodologischen, sondern auch im objektiven Sinne. Eine jede Veränderung mufs, um eintreten zu können, eine ganz bestimmte Ursache haben und nicht blofs so betrachtet werden, als ob sie kausal bedingt wäre; die gegenteilige Annahme der Möglichkeit ursachloser Veränderungen erscheint nicht nur, sondern ist in der That auch eine Absurdität. Um uns zu diesem Urteil zu veranlassen, bedarf es aber keineswegs eines auf eine grofse Anzahl von Fällen sich stützenden Induktionsverfahrens; vielmehr genügt ein einziger Fall, hinlänglich erwogen, um uns die Überzeugung zu verschaffen, dafs eine Veränderung ohne zureichende Ursachen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Das Kausalitätsprinzip gehört nach unserem Dafürhalten zu denjenigen allgemeinen Sätzen, deren Wahrheit durch einen einzigen Fall verbürgt wird, und die eben deshalb nicht durch Induktion gewonnen werden. Wie wir früher schon bemerkt haben, sind alle geometrischen Lehrsätze von dieser Art; ebenso wird die Allgemeingültigkeit der arithmetischen Urteile an dem einzelnen Zahlenbeispiele erkannt. Aber auch sonst giebt es derartiger Sätze noch genug. Dafs ein und derselbe Teil einer Fläche nicht gleichzeitig rot und grün oder schwarz und weifs sein kann, dafs gleichzeitige Bejahung und Verneinung eines und desselben Prädikates von ein und demselben Subjekte unmöglich ist, dafs das gleiche Individuum in derselben Beziehung nicht zugleich gesund und krank zu sein vermag — alles das sind Sätze, deren unbedingte Allgemeingültigkeit sich ohne weiteres ergiebt, sobald

man ihren Sinn verstanden hat; jedenfalls wird niemand die Erfahrung befragen wollen, um über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit eine Entscheidung zu treffen.

Zu Sätzen von dieser Art rechnen wir nun auch das Kausalitätsprinzip. Folgende Momente aber sind es, auf denen, wie wir glauben, unser natürliches Vertrauen in seine allgemeine Gültigkeit beruht. Eine Veränderung ist etwas, das in einer bestimmten Zeit eintritt, vor der es noch nicht war. Nun ist in der Zeit jeder einzelne Moment von allen vorausgehenden abhängig und ohne dieselben unmöglich; die Zeit ist in Rücksicht auf alle ihre einzelnen Momente die Form der absoluten Bedingtheit und nur als Ganzes unbedingt. Wenn nun etwas in die Zeitreihe eintritt, so tritt es eben damit in die Form der absoluten Bedingtheit ein; das kann aber nur geschehen, wenn es selbst zugleich den Charakter der Bedingtheit annimmt. Es würde aller Konsequenz des Denkens widersprechen, zu glauben, dafs das, was in die Zeitreihe eintritt, bedingungslos und ohne jeden Zusammenhang mit den vorhergehenden Ereignissen sein sollte, da es doch eben in einem ganz bestimmten Punkt der Zeitreihe eintritt. Nun kann die Zeit selbst nicht das Bedingende sein, da sie jeder Wirkungsfähigkeit entbehrt; folglich kann das Bedingende nur in einem in der vorhergehenden Zeit bereits existierenden Realen gesucht werden. Dazu kommt nun noch der Umstand, dafs wir die Verhältnisse der Zeit a priori kennen; es ist a priori gewifs und über jeden Zweifel erhaben, dafs vor jedem gegebenen Zeitpunkt ein anderer vorausgeht; ein Ereignis mag also eintreten wann es will, so ist doch stets eine frühere Zeit vorhanden, in welcher alle möglichen Ursachen da sein und wirken konnten. Daher kommt die Möglichkeit überhaupt gar nicht in Betracht, dafs die Existenzbedingungen für die zureichenden Ursachen einer bestimmten Veränderung je fehlen könnten. Macht man sich diesen Gedanken auch nicht in abstracto klar, so ist er doch im Grunde überall vorhanden, wo man nach den Ursachen einer Veränderung sucht. Indem man nun zugleich instinktiv es als einen Widerspruch em-

pfindet, die Unbedingtheit eines Ereignisses anzunehmen, welches doch in einem absolut bedingten Momente eintritt, erscheint es ohne weiteres auch dem ungebildeten Menschen als selbstverständlich, dafs jede bestimmte Veränderung ihre Ursache haben mufs. Es ist gleichsam eine intuitive Gewifsheit, mit der wir die Unmöglichkeit eines unbedingten Anfanges von Veränderungen einsehen. Dazu stimmt es denn auch sehr gut, dafs wir das Ewige, das, was anfangslos existiert, ohne weiteres als unbedingt, als unabhängig von bewirkenden Ursachen ansehen. Das natürliche Gegenstück aber zu der Auffassung des immer Seienden als eines Unbedingten bildet die Vorstellung, dafs alles dasjenige, dessen Dasein einmal begonnen hat, seinen Ursprung der Wirkung bestimmter Ursachen verdankt.

Freilich scheint mit dieser Ableitung der Allgemeingültigkeit der Kausalität die Lehre von der Idealität der Zeit in einem gewissen Gegensatz zu stehen; denn wenn es aufser unserer Vorstellung keine Zeit giebt, so kann natürlich der eigentliche Grund für die durchgängige Bedingtheit der objektiv stattfindenden Veränderungen nicht in ihrem Verhältnisse zur Zeit liegen. Hiergegen ist aber einmal zu bemerken, dafs, da uns doch alle Veränderungen in der Zeit erscheinen, wir auch über die Möglichkeit ihres Eintretens in der Zeit zu urteilen haben, ohne Rücksicht darauf, ob sie an sich selbst in der Zeit stattfinden oder nicht. Von diesem Gesichtspunkte aus behält also das eben angestellte Raisonnement trotz der Idealität der Zeit volle Gültigkeit. Aufserdem aber wolle man folgendes bedenken. Die Idealität der Zeit kann uns offenbar nicht hindern, die unbedingte Existenz desjenigen, was für unsere zeitliche Auffassung von Ewigkeit her war, mit aller Bestimmtheit zu behaupten, trotzdem doch dieses von Ewigkeit her Seiende an sich selbst nicht eine unendliche Zeit hindurch gewesen ist; mufs man aber dieses zugeben, so ist es auch nur folgerichtig, alles das, was für unsere Vorstellung erst in der Zeit eintritt, als bedingt zu denken; denn eine Veränderung, wenn sie auch an sich selbst nicht in der Zeit statt-

findet, bleibt doch immer etwas, was auch in der transscendenten Welt zu sein erst anfängt; soviel steht trotz der Idealität der Zeit ohne weiteres fest; eben deshalb aber versteht man nicht, wie eine Veränderung ganz von sich selbst, d. h. ohne jeden zureichenden Grund soll eintreten können. Indem etwas sich verändert, bekundet es eben damit, dafs es dem Reiche des Bedingten angehört.

Treffen nun die jetzt gegebenen Auseinandersetzungen einigermafsen das Richtige, so ist klar, dafs die Überzeugung von der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes nicht durch ein Induktionsverfahren gewonnen wird. Die Bestätigung seiner Gültigkeit in einer Mehrheit oder auch in einer sehr grofsen Anzahl von Fällen kann uns zwar in unserer Überzeugung bestärken; sie ist aber nicht nötig, um überhaupt den Gedanken erst hervorzurufen, dafs jede Veränderung ihre Ursache haben müsse. Wenn trotzdem viele Fälle von Verursachung erlebt worden sind, ehe man das allgemeine Urteil gefolgert hat, so liegt in dieser Thatsache für den induktiven Ursprung des Kausalitätsgesetzes durchaus kein Beweis; sonst müfste man auch den induktiven Charakter des Satzes vom Widerspruche und ähnlicher allgemeiner Urteile behaupten. Ohne Zweifel haben wir durch eine Verneinung sehr häufig schon eine Bejahung aufgehoben, ehe wir uns das Verhältnis beider Denkformen zu einander in einem allgemeinen Urteile zum Bewufstsein gebracht haben; aber daraus folgt nicht, dafs die Vergleichung einer ganzen Reihe von Beispielen seiner Anwendung nötig wäre, um die Wahrheit des Satzes vom Widerspruche allmählich auf induktivem Wege zu erkennen. Ebenso oder doch ganz ähnlich steht es auch mit dem Kausalitätsgesetz; allerdings mufsten wir erst Fälle der Bewirkung in der Erfahrung kennen lernen, ehe wir uns die Frage vorlegen konnten, ob jede Veränderung eine Ursache habe; aber schon der einzelne Fall enthält alle die Elemente in sich, welche zur Begründung des allgemeinen Gesetzes notwendig sind.

Wenn wir nun einen allgemeinen Satz, der in der angegebenen Weise entsteht, als ein Urteil a priori bezeichnen, so

können wir auch dem Kausalitätsgesetz als allgemeinem Prinzip eine apriorische Gültigkeit zuschreiben. Allerdings müssen wir aber zugeben, dafs auch unsere Ableitung des Kausalitätsgesetzes nicht imstande ist, die Allgemeingültigkeit desselben über jeden Zweifel zu erheben. Da die Wahrnehmung von Veränderungen nicht durch die Wahrnehmung ihrer Ursachen bedingt wird, so bleiben Ausnahmen vom Kausalitätsgesetze ohne Widerspruch denkbar. Dennoch ist ihre Annahme aus den von uns entwickelten Gründen eine Absurdität. Umsoweniger aber kann die blofse Denkbarkeit von ursachlosen Veränderungen als ein irgendwie entscheidendes Moment gegen die Allgemeingültigkeit der Kausalität betrachtet werden, als man von gewissen Seiten ja auch Ausnahmen von mathematischen Wahrheiten denkbar findet. Doch läfst sich der Zweifel an der apodiktischen Gewifsheit mathematischer Wahrheiten mit so einleuchtenden Gründen widerlegen, wie sie uns zur Zurückweisung der Einwürfe gegen die Allgemeingültigkeit der Kausalität nicht zu Gebote stehen. Damit ist aber noch nicht gesagt, dafs diese Einwürfe gegenüber den für die Allgemeinheit des Kausalprinzipes sprechenden Gründen irgend eine nennenswerte sachliche Bedeutung besäfsen; vielmehr wird man bei ruhiger Betrachtung der wirklichen Sachlage zugeben müssen, dafs die Zweifel an der unbedingten Gültigkeit der Kausalität aus Erwägungen entspringen, deren Berechtigung oder gar Notwendigkeit sich in keiner Weise darthun läfst. Um das noch etwas genauer nachzuweisen, wollen wir im folgenden noch einige Punkte besprechen, in denen man Schwierigkeiten zu finden pflegt.

Sehr häufig hört man zu Gunsten der empiristischen Theorie die Behauptung aufstellen, das Kausalitätsprinzip habe einen sehr späten Ursprung. Diese Behauptung beruht aber auf der oben geschilderten Verwechselung des Begriffes der Kausalität mit demjenigen der Naturgesetzlichkeit. Der letztere ist in der Bedeutung, die wir ihm heute zu geben pflegen, ohne Zweifel erst spät entstanden; die Wahrheit des Kausalitätsprinzips dagegen hat man stets anerkannt. Ja die Annahme,

dafs jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, ist so sehr die natürliche Überzeugung des Menschen, dafs vielmehr der Zweifel an der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes als ein Produkt späten Nachdenkens und künstlicher Theorien betrachtet werden mufs. Nie fällt es dem Menschen des Altertums, dem Ungebildeten, dem Wilden ein, irgend welche Veränderung für absolut zufällig zu halten; im Gegenteil setzt er überall voraus, dafs die vor seinen Augen sich vollziehenden Veränderungen ganz bestimmte Ursachen haben. In dieser Voraussetzung ist aber das Kausalitätsgesetz in vollstem Umfange enthalten, wenn es auch einer präzisen wissenschaftlichen Formulierung noch entbehrt. Die letztere findet allerdings erst verhältnismäfsig spät statt; aber daraus folgt nicht im mindesten, dafs vorher noch kein Bewufstsein von der Kausalität vorhanden gewesen sei. Im Gegenteil hat die wissenschaftliche Formulierung des Kausalitätsprinzipes nur die Bedeutung, dafs sie eine schon vorher bestehende allgemeine Überzeugung auf einen deutlichen Ausdruck bringt und dadurch zugleich die in ihr enthaltenen Konsequenzen im ganzen Umfange enthüllt.

Was freilich die Ansichten des wissenschaftlich ungebildeten Menschen über die Beschaffenheit der in der Natur wirkenden Ursachen anbelangt, so sind dieselben häufig sehr wenig zutreffend. Aber damit wird wiederum nicht das mindeste gegen die Allgemeinheit der Anerkennung des Kausalitätsgesetzes bewiesen. Mag man die Naturwirkungen Dämonen, Geistern, Göttern oder was sonst für fingierten Wesen zuschreiben, so will man doch deshalb keine Ausnahmen vom Kausalitätsgesetze statuieren; vielmehr erkennt man gerade damit die Gültigkeit desselben an. Die Annahme von Wundern steht durchaus nicht mit dem Kausalitätsgesetze in Widerspruch, wie so oft fälschlich behauptet wird. Wenn man unter einem Wunder eine in der Natur stattfindende Wirkung versteht, die aber nicht von den gewöhnlichen Naturkräften, sondern von übernatürlichen Mächten hervorgebracht wird, so ist ein derartiger Vorgang mit dem Kausalitätsgesetze ebenso-

wenig im Widerspruch, wie irgend ein Ereignis, welches seine Ursachen in den uns bekannten Naturkräften hat. Erst dann würde ein solcher Widerspruch eintreten, wenn ein Wunder ein absolut zufälliger Vorgang wäre. Das aber nimmt niemand an, der an das Vorkommen von Wundern glaubt; vielmehr liegt ihm gerade daran, die wunderbaren Ereignisse als kausale Wirkungen von ganz bestimmten Mächten hinzustellen; nur sollen diese Mächte eben nicht die gewöhnlichen Naturkräfte sein. Was durch die Wunder allein verletzt und durchbrochen wird, ist die Naturgesetzlichkeit, der gleichförmige Naturlauf. Aber Naturgesetzlichkeit und Kausalität sind zwei ganz verschiedene Dinge, wie wir zur Genüge dargethan haben. Die bestehende Naturgesetzlichkeit kann sehr wohl durchbrochen werden, ohne dafs deshalb das Kausalitätsprinzip irgendwie verletzt wird. So erscheint es z. B. sehr wohl als denkbar, dafs unter anderen Bedingungen und in einer anderen Periode der Weltentwickelung einmal Eigenschaften des Seienden und demnach auch Gesetze des Geschehens hervortreten könnten, die jetzt nirgends wirksam sind; erinnern wir uns an die Thatsache, dafs das organische Leben auf unserem Planeten jedenfalls erst ziemlich spät entstanden und diesem wiederum nach einem langen Zeitraum erst die Erscheinung des Bewufstseins gefolgt ist, so haben wir in Bezug auf das irdische Geschehen Beispiele für einen solchen Vorgang, wie wir ihn soeben als denkbar annahmen; wo immer aber derartige Vorgänge stattfinden mögen, da sind sie, obwohl mit der bis dahin herrschenden Naturgesetzlichkeit in direktem Widerspruch, doch der Herrschaft des Kausalitätsprinzipes in jeder Beziehung unterworfen.

Man befindet sich also in einem starken Irrtum, wenn man den späten Ursprung und den induktiven Charakter des Kausalgesetzes mit der Thatsache beweisen will, dafs der Begriff der allgemeinen Naturgesetzlichkeit erst allmählich sich die Anerkennung erworben hat, die er heutzutage zu finden pflegt. Die Verwechselung von Kausalität und Naturgesetzlichkeit, welche hierbei im Spiele ist, liegt aber auch da vor,

wo man glaubt, Ausnahmen vom Kausalitätsgesetz in entfernten Regionen des Universums zulassen zu müssen. So kann man sich nach Mill ohne Schwierigkeit „vorstellen, dafs z. B. in einem der vielen Firmamente, in welche die Astronomie jetzt das Universum eintheilt, Ereignisse aufs Gerathewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz aufeinander folgen können“ (Logik, Bd. II, S. 108); Mill findet sogar keinen Grund, zu glauben, dafs dies nirgends der Fall sei. Nun geben wir ihm nach unseren bisherigen Darlegungen natürlich ohne weiteres die Denkbarkeit von Veränderungen zu, die sich nicht auf allgemeine Gesetze zurückführen lassen, obwohl wir den Gegensatz nicht für richtig halten, den Mill dabei zwischen verschiedenen Regionen des Universums macht. Wenn aber der Ausdruck „aufs Gerathewohl“ soviel bedeuten soll als „absolut zufällig“, dann giebt es allerdings sehr starke Gründe, um Mills Meinung als eine absurde Annahme zu verwerfen. Denn die Gültigkeit des Kausalprinzipes ist nicht an bestimmte Orte oder an das Vorhandensein bestimmter Substanzen gebunden; Veränderungen mögen stattfinden, wo sie wollen, und vor sich gehen, an was für Dingen sie wollen, so müssen sie doch als zeitlich eintretende Ereignisse ihre zureichenden Ursachen haben.

Ebensowenig als an den Ort ist die Gültigkeit der Kausalität an eine bestimmte Zeit in dem Sinne geknüpft, dafs sie für den einen Zeitraum bestände, für den andern nicht. Vielmehr geschieht, was immer in der Zeit geschieht, auch nach dem Kausalgesetze. Darum ist es nach unserer Meinung auch durchaus nicht möglich, die Weltentstehung, respektive den Anfang des Weltprozesses, wenn es dergleichen giebt, dem absoluten Zufalle zuschreiben zu wollen, den Weltprozefs selbst aber der unbedingten Herrschaft des Kausalitätsgesetzes zu unterwerfen; jener Zeitpunkt hat vor andern Zeitpunkten nicht das mindeste voraus, weshalb das in ihm stattfindende Ereignis nicht ebenfalls determiniert sein sollte. Gilt die Kausalität für den Weltprozefs selbst, so gilt sie auch für seinen Anfang; wäre dagegen ein unbedingter Anfang des Weltpro-

zesses eine erlaubte Annahme, so würde uns auch nichts hindern können, in der Welt selbst überall ursachlose Veränderungen anzunehmen, ja eine Entstehung der Totalität alles Seienden aus einem absoluten Nichts uns zu denken; denn auch dieser Gedanke ist nur deshalb absurd, weil er eine Verletzung des Kausalitätsgesetzes einschliefst. Wer demnach einen Ursprung der Gesamtheit alles Seienden aus dem reinen Nichts für unmöglich hält, mufs konsequenterweise den absoluten Zufall, ein ursachloses Geschehen, überhaupt und in jeder Beziehung verwerfen. Glaubt man aber die Vorstellung, dafs das Seiende einmal aus dem absoluten Nichts entstanden sei, als eine zulässige Annahme betrachten zu dürfen, dann haben wir allerdings nichts weiter zu sagen; nach allen unseren bisherigen Auseinandersetzungen hört bei diesem Punkte für uns die Möglichkeit einer weiteren Diskussion auf.

Dem Geiste des Kausalitätsgesetzes widerspricht es endlich auch ganz und gar, wenn man seine unbedingte Gültigkeit auf gewisse qualitativ bestimmte Gebiete des Seins und Geschehens einschränken und etwa zu Gunsten des menschlichen Willens Ausnahmen zulassen will. Es geschieht dies häufig so, dafs man in Rücksicht auf das Kausalitätsprinzip einen Unterschied zwischen der materiellen Aufsen- und der geistigen Innenwelt macht und nur für die erstere die Notwendigkeit einer Ursache zu jeder Veränderung behauptet. Das aber geht durchaus nicht an; ob wir es mit Willensentschliefsungen oder mit physikalischen Prozessen zu thun haben, ist für die Frage nach der Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes ganz einerlei. Dasselbe findet seine Anwendung überall da, wo Veränderungen geschehen; auf die Art der Veränderungen und die Beschaffenheit der Dinge, an denen sie vor sich gehen, kommt es dabei ganz und gar nicht an; ursachlose Veränderungen sind auf alle Fälle unverständlich, mögen sie nun im Raume oder in einer unräumlichen Seele stattfinden. Glaubt man aber, unsere Willensentschliefsungen seien im Gegensatze zu den Vorgängen in der unbeseelten Natur von der Herrschaft des Kausalitätsgesetzes aus dem Grunde entbunden, weil wir die Fähigkeit

besitzen, zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten nach vernünftiger Überlegung zu wählen, das zu thun, was wir wollen, und zu unterlassen, was wir nicht wollen, so legt man eine unzweifelhafte Erfahrungsthatsache in einer irrtümlichen Weise aus. Gewifs ist nicht zu leugnen, dafs wir uns im Besitze der bezeichneten Fähigkeit befinden; aber was in aller Welt wird damit für die Annahme einer indeterministischen Willensfreiheit, d. h. für die absolute Zufälligkeit unserer bewufsten Entschliefsungen bewiesen? Ohne Zweifel nicht das mindeste, wenn man die Sache nur richtig überlegt. Bei einer ruhigen Untersuchung des in Frage kommenden psychologischen Thatbestands kann es vielmehr niemandem entgehen, dafs unsere bewufsten Entschliefsungen durch einen Motivationsprozefs hervorgebracht werden, der um so deutlicher zu erkennen ist, je gröfser der Anteil der vernünftigen Überlegung an dem Zustandekommen einer Handlung war. Wo wir aber für einen bestimmten Willensentschlufs keine zureichenden Beweggründe zu entdecken vermögen, da müssen wir uns einfach mit der Konstatierung unserer Unwissenheit begnügen; dieselbe hat auch durchaus nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, wie zahlreich die Faktoren sein können, die einen Entschlufs bedingen, wie kompliziert oft ihr Zusammenwirken und wie schwer überhaupt unser eigenes Innere in gar mancher Beziehung zu erkennen ist. In keinem Falle aber sind wir berechtigt, die Ursachlosigkeit irgend einer unserer Handlungen zu behaupten.

Die Annahme einer indeterministischen Willensfreiheit ist jedoch auch aus moralischen Gründen nicht notwendig; im Gegenteile würde die absolute Zufälligkeit unserer Handlungen jede moralische Verantwortlichkeit aufheben. Denn Handlungen, die rein zufällig geschehen, können uns auch nicht mehr zugerechnet werden; die Möglichkeit, uns für unsere Handlungen verantwortlich zu machen, besteht nur dann, wenn unsere Entschliefsungen einer kausalen Determination unterliegen, ohne die sie völlig in der Luft schweben und nicht mehr als Produkte unseres bewufsten Wollens angesehen

werden können. Nur der Determinismus erlaubt es, die Handlungen des Menschen als dessen eigenes Werk zu betrachten; man muſs sich nur hüten, ihn mit dem Fatalismus zu verwechseln, um einzusehen, daſs der Determinismus allein den von seiten der Ethik an die Theorie der Willensfreiheit zu stellenden Anforderungen genügt. Die Lehre von der strengen Determination aller unserer Entschlieſsungen und Handlungen bedeutet ja nicht eine Unterwerfung unseres Willens unter äuſsern, mechanischen Zwang; sie widerstreitet auch nicht der Thatsache, daſs wir vermöge bewuſster und vernünftiger Überlegung imstande sind, diejenigen Entschlieſsungen zu treffen und diejenigen Handlungen auszuführen, welche uns am besten und zweckmäſsigsten erscheinen. Wenn auch jeder einzelne Willensakt des Individuums durch den Charakter desselben und die jeweiligen Motive necessitiert wird, so ist doch deshalb niemand gezwungen, etwa auch gegen seinen Willen und gegen seine bessere Einsicht zu handeln und mit innerem Widerstreben das zu thun, was äuſsere Umstände verlangen. Vielmehr muſs man sich bewuſst sein, daſs der eigene Wille des Individuums selbst es ist, aus welchem seine Handlungen in erster Linie entspringen. Die äuſseren Motive sind zwar für das Zustandekommen der Handlung unentbehrlich, üben aber durchaus keinen fatalistischen Zwang aus. Die Notwendigkeit, mit der unsere Entschlieſsungen und Handlungen geschehen, ist nicht eine Notwendigkeit *gegen*, sondern eine solche *mit* unserem Willen und eben deshalb zu demjenigen, was man auch vom deterministischen Standpunkte aus als Willensfreiheit bezeichnen muſs, gar nicht im Gegensatz. Doch können wir diese Erwägungen hier nicht weiter fortsetzen; die näheren Erörterungen über das Problem der Willensfreiheit gehören in die Ethik und nicht mehr in die Metaphysik [1]).

---

[1]) In meiner 1888 erschienenen „Kritik der Kantischen Antinomienlehre“ habe ich noch geglaubt, Kants Lehre von der transscendentalen Freiheit des intelligiblen Charakters, wenn auch in einer im Sinne Schopenhauers modifizierten Gestalt, annehmen zu müssen;

Auch auf dem Gebiete der psychischen Vorgänge finden wir also nach unserer festen Überzeugung eine durchgängige und ausnahmslose Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes. Da wir nun auch auf allen übrigen Gebieten des Geschehens die unbedingte Herrschaft des Kausalitätsprinzipes annehmen, so gelangen wir, in der Reihe der Veränderungen rückwärts gehend, notwendigerweise zu einem regressus in infinitum. Denn die Ursache einer in der Zeit eintretenden Veränderung muſs ebenfalls wieder ein in bestimmter Zeit geschehender Vorgang sein; wäre nämlich die Ursache von Ewigkeit her gewesen, so würde auch die Veränderung schon vor ewigen Zeiten haben eintreten müssen oder vielmehr überhaupt nie eingetreten sein; sie könnte ganz streng genommen eigentlich nur als eine mit ihrer Ursache gleich ewige Wirkung betrachtet werden. Jede Ursache einer bestimmten Veränderung stellt sich daher wiederum als eine Wirkung dar, für welche nach einer andern Ursache zu suchen ist, und so fort. In dieser so entstehenden unendlichen Kausalreihe liegen nun gewisse Schwierigkeiten, die man als Anlaſs benutzen kann, um die unbedingte Gültigkeit des Kausalitätsprinzipes zu bestreiten. Doch ist dieses öfter eingeschlagene Verfahren durchaus nicht berechtigt. Zwar soll nicht geleugnet werden, daſs die Vorstellung einer unendlichen, anfangslosen Kausalreihe für uns einen in gewissem Sinne unbegreiflichen Rest enthält; so weit wir in der Reihe auch zurückgehen mögen, so kommen wir doch nie zu einem Punkte, bei dem wir als bei einem unbedingten Anfang stehen bleiben könnten. Dennoch muſs diese unendliche Reihe successiver Veränderungen an sich selbst verflossen sein, weil es sonst nie zur Gegenwart hätte kommen können. Die Schwierigkeiten, welche hierin ohne Zweifel liegen, bleiben, nur in etwas anderer Gestalt, aber auch dann bestehen, wenn man das Vorkommen ursachloser Veränderungen

---

daſs ich seitdem diesen Standpunkt wieder aufgegeben habe, brauche ich nach den obigen Ausführungen wohl kaum besonders zu bemerken.

voraussetzen und damit der Annahme unendlicher Kausalreihen ausweichen will; sie würden nur für den Fall völlig verschwinden, dafs man sich entschlösse, einen Ursprung der Totalität alles Seienden aus dem absoluten Nichts anzunehmen. Da diese Annahme aber nicht ernstlich in Betracht kommen kann, so sieht man sich auf alle Fälle zu der Voraussetzung genötigt, dafs irgend etwas unbedingt, d. h. von Ewigkeit her existiert. Einen Anfang des Seins giebt es dann also nicht; wäre auch dieses Sein in ewiger Ruhe begriffen, so würde es doch ebensogut eine unendliche Zeit erfüllen, wie eine anfangslose Reihe von Veränderungen; dem augenblicklichen Zustande des Seienden würde eine unendliche Menge von qualitativ zwar gleichen, aber zeitlich dennoch voneinander unterschiedenen Zuständen vorausgehen, von denen keiner der erste wäre. In dieser Vorstellung liegen nun ganz dieselben Schwierigkeiten wie im Begriffe einer unendlichen Kausalreihe; was uns an dem letzteren unverständlich erscheint, ist auch bei der ersteren nicht leichter zu begreifen; in beiden Fällen ist es der Begriff der unendlichen, anfangslosen Dauer, welcher die Rätsel in sich schliefst, die wir nicht völlig auflösen können. Ob es aber ein ruhendes Sein, oder ein veränderliches Geschehen ist, was die unendliche Zeit von Ewigkeit her erfüllt, macht für das eigentliche Problem, welches sich hierbei findet, keinen Unterschied.

Mufs man also zugeben, dafs irgend etwas von Ewigkeit her existiert, so darf man sich auch nicht gegen die Annahme sträuben, dafs der Prozefs des Geschehens nie einen ersten Anfang gehabt hat. Ganz und gar unberechtigt aber ist die Hoffnung, mit der Lehre von einer zeitlichen Weltentstehung um die Schwierigkeiten im Begriffe der unendlichen Kausalreihe herumzukommen. Wenn die Welt ihrer Substanz nach irgend einmal in der Zeit entstanden ist, so hat das nur dadurch geschehen können, dafs sie durch eine äufsere Ursache hervorgebracht worden ist. Die äufsere Ursache aber mufs zu dieser von ihr hervorgerufenen Wirkung durch eine Veränderung veranlafst worden sein, die einen kausalen Einfluſs auf sie aus-

geübt hat. Nimmt man nun an, dafs die Ursache der Weltentstehung der Wille eines allmächtigen Gottes gewesen sei, so mufs auch dieser einen Grund gehabt haben, durch den er bestimmt worden ist, die Welt in einem gegebenen Zeitpunkte hervorzubringen. Dieser Grund würde natürlich nicht in irgend einer äufseren Wirkung auf den Willen Gottes gesucht werden dürfen; er kann nur in Gott selbst liegen; in dessen Innerem aber mufs er um so sicherer zu finden sein, als die Vorstellung von einer Schöpfung der Welt durch den Willen Gottes nur dann irgend einen Wert besitzen kann, wenn man, wie die sonstigen Handlungen Gottes, so auch den Akt der Schöpfung auf einen vernünftigen Grund und nicht etwa auf einen absoluten Zufall zurückführt. Zu dem Entschlusse der Weltschöpfung kann daher auch die Gottheit nur im Zusammenhange ihres kausal determinierten Gedankenlebens kommen; es mufs ein Grund vorhanden sein, welcher sie zur Weltschöpfung in einem ganz bestimmten Zeitpunkte veranlafst; dieser Grund, als eine Veränderung in Gott, mufs dann wiederum einen Grund haben, der in einer anderen Veränderung zu suchen ist, und so fort in infinitum. Dem widerspricht es durchaus nicht, wenn man lehrt, dafs Gott den Plan zur Weltschöpfung von Ewigkeit her in sich getragen und von Ewigkeit schon den Zeitpunkt derselben bestimmt habe. Um den Plan auch wirklich zu der von Ewigkeit voraus bestimmten Zeit ausführen zu können, mufs Gott doch das Bewufstsein seiner Absicht in sich bewahren; er mufs aufserdem imstande sein, den von ihm für die Weltschöpfung festgesetzten Zeitpunkt bei seinem Eintritt als solchen auch zu erkennen. Zu dem Zwecke ist es aber notwendig, dafs sich dieser Zeitpunkt von andern Zeitpunkten in irgend einem Sinne unterscheidet. Das kann aber nur dann geschehen, wenn er von einem andern Inhalt erfüllt wird, als die übrige Zeit, d. h. wenn im Bewufstsein der Gottheit irgend welche Veränderungen vor sich gehen, irgend eine Abfolge von Gedanken stattfindet. Denn wollte man jede Veränderung und jede Gedankenfolge von dem Bewufstsein der Gottheit ganz ausschliefsen, so würde für

dasselbe jeder Zeitpunkt jedem andern völlig gleich und daher keiner von dem andern hinsichtlich seiner Bedeutung zu unterscheiden sein.

Auch die Vorstellung von einer zeitlichen Weltschöpfung ändert also nichts an der Thatsache, dafs jeder in der Zeit stattfindenden Veränderung eine unendliche Menge vorausgehender Veränderungen als Bedingung ihrer Möglichkeit zu Grunde liegt. Nimmt man aber anstatt einer Weltschöpfung irgend eine andere Form der Weltentstehung an, so ist es wo möglich noch deutlicher, dafs wir damit zu keinem unbedingten Anfang des Geschehens kommen. Die Weltentstehung ist eine Veränderung wie jede andere Veränderung auch; deswegen mufs sie auch eine Ursache haben, die aber nicht von Ewigkeit her gewesen, sondern erst in der Zeit eingetreten sein kann, weil auch die Welt sonst von Ewigkeit da sein müfste; aus dem gleichen Grunde setzt dann auch diese Ursache wieder eine Ursache voraus u. s. w. Es ist in der That nur als ein blofses Mifsverständnis zu bezeichnen, wenn man glaubt, mit der Annahme einer Weltentstehung die Voraussetzung einer unendlichen Kausalreihe vermeiden zu können.

In der Anfangslosigkeit der Reihe der Veränderungen liegt aber auch kein Widerspruch gegen die notwendig anzunehmende Existenz eines unbedingt Seienden. Man mufs sich nur von dem Irrtum frei machen, als wäre das Unbedingte durch das Rückwärtsgehen in der Kausalreihe zu finden. In dieser gelangen wir immer nur von einer späteren zu einer früheren Veränderung, aber nie zu einer ersten Ursache, bei der die Kausalreihe ihren unbedingten Anfang hätte. Das gilt ganz gleichmäfsig, mag man die Ewigkeit oder eine zeitliche Entstehung der Welt annehmen. Auch der Schöpfungsbegriff führt uns bei dem Regressus in der Reihe der Veränderungen nie zu dem Unbedingten als solchem. Zwar existiert die Gottheit, welche nach der uns geläufigen Auffassung dieses Begriffes die Welt hervorbringt, als ein unbedingtes Wesen. Die Ursache der Weltentstehung liegt aber auch gar nicht in dem Dasein Gottes als solchem, sondern in dem speziellen

Willensakt, durch den er das Seiende aus dem Nichts hervorruft. Dieser Willensakt besitzt nun seinerseits durchaus keine unbedingte Existenz, sondern ist nichts anderes, als ein bedingtes Glied in einer unendlichen Kausalkette. Ebensowenig kommen wir mit Hülfe der Veränderungen als solcher zu dem Unbedingten, wenn die Welt von Ewigkeit her existiert. Aber wohl ist dann das Unbedingte in der Reihe der Veränderungen insofern mit enthalten, als diese unmittelbar oder durch irgend welche Vermittelungen hindurch an dem unbedingt Seienden verlaufen. So sind die Bewegungen in der Körperwelt Veränderungen, denen eine unbedingte Existenz nicht zukommen kann; auch die Körper selbst in ihrer spezifischen Gestalt sind etwas Gewordenes. Die Substanz der Körperwelt aber, ohne welche weder einzelne Körper existieren, noch Veränderungen an und mit ihnen geschehen können, ist von Ewigkeit her als unbedingt Seiendes vorhanden. Nur die Beziehungen zwischen ihren einzelnen Teilen und deren Kräften unterliegen der Veränderung und treten damit in den Kreis des Bedingten ein. Die unvermeidliche Annahme eines unbedingt Seienden ist also mit der Anfangslosigkeit des Geschehens ohne Widerspruch in Einklang zu bringen.

Hiermit glauben wir die Bedenken so ziemlich beseitigt zu haben, welche sich gegen die unbedingte Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes etwa erheben lassen. Um aber möglichste Vollständigkeit in der Erörterung denkbarer Einwürfe zu erreichen, wollen wir auch noch folgendem, allerdings sehr spitzfindigen Zweifel begegnen. Es könnte jemand behaupten, dafs überall da, wo wir einen bestimmten Kausalzusammenhang erkannt zu haben glauben, doch der Zufall eine Rolle spiele, indem er zufällig gerade regelmäfsig wirke. In diesem Sinne liefse sich z. B. bei der allgemeinen Anziehung der Materie ein Teil des Effekts der Wirkung des absoluten Zufalls zuschreiben, von dem man annehmen könnte, dafs er die an sich selbst nach einem andern Gesetze, etwa in geringerem Mafse, wirkende Massenanziehung rein zufällig bis zu demjenigen Grade steigere, der in dem bekannten Gesetze der

Gravitation seinen Ausdruck findet. Auf dem Wege der rein empirischen Forschung würde man die Unrichtigkeit einer derartigen Hypothese nimmermehr nachweisen können, da die Wirkung des absoluten Zufalls sich empirisch nicht kontrollieren und demnach auch nicht aus dem Kreise möglicher Annahmen völlig ausscheiden läfst. Aber dennoch wird niemand einer solchen Hypothese seine Beistimmung geben. Denn dem Zufall eine so regelmäfsige Wirksamkeit zuschreiben, heifst nichts anderes, als ihn von Grund aus eliminieren; die gemachte Annahme, obwohl an sich selbst nicht undenkbar, ist doch bei der völligen Unmöglichkeit, eine ursachlose Veränderung zu konstatieren, gegenüber der Annahme einer unbedingten Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes einfach als ungereimt zu betrachten. Jedenfalls sieht man hieraus aber deutlich, zu welchen Konsequenzen es führt, wenn man überhaupt an die Möglichkeit und das Vorkommen rein zufälliger Veränderungen glaubt. Hebt man die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes auch nur an einer einzigen Stelle und in einem einzigen Falle auf, so verliert dasselbe die ganze Sicherheit seiner Anwendung. Wir besitzen dann keine Bürgschaft mehr, dafs der Zufall nicht auch da eine Rolle spielt, wo wir die Herrschaft strenger Naturgesetze erkannt zu haben glauben; denn den Einfluſs des Zufalls auf ganz bestimmte Gebiete beschränken zu wollen, geht deshalb nicht an, weil wir kein Kriterium haben, um kausal bedingte Veränderungen von ursachlosen Vorgängen zu unterscheiden. Daher giebt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist das Kausalitätsgesetz wirklich ein Prinzip, durch welches sich die Veränderungen befriedigend erklären lassen, dann mufs es auch unbedingte Gültigkeit besitzen; oder seine Allgemeingültigkeit ist zweifelhaft, dann hört es überhaupt auf, ein Erklärungsprinzip für Veränderungen zu sein. Wenn es sich aber darum handelt, zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu wählen, so kann nach allem, was wir gesagt haben, die Entscheidung nur zu Gunsten der ersteren ausfallen.

Mufs nun, wie wir jetzt als erwiesen annehmen, eine jede Veränderung ihre Ursache haben, so kann man hieraus durch

eine sehr einfache Erwägung den Satz ableiten, daſs gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen. Da wir die Natur und Beschaffenheit der Ursache nur durch ihre Wirkungen zu erkennen imstande sind, so können wir auch über die Gleichheit zweier Ursachen nur auf Grund der von ihnen ausgeübten Wirkungen entscheiden. Brächte nun einmal eine bestimmte Ursache die von ihr nach früheren Erfahrungen erwartete Wirkung nicht hervor, so würden wir einfach schlieſsen, daſs wir uns getäuscht haben, wenn wir der Meinung gewesen sind, daſs die jetzige mit der früheren Ursache völlig identisch sei. Dabei können sich die beiden Ursachen äuſserlich einander vollkommen gleichen; unsere sinnliche Wahrnehmung ist viel zu unsicher und das Innere der Dinge viel zu verborgen, als daſs wir auf den äuſseren Augenschein hin die völlige Gleichheit zweier Gegenstände behaupten dürften. Aufserdem muſs, wenn eine jede Veränderung ihre Ursache hat, auch der kleinste Unterschied zwischen zwei im übrigen völlig gleichen Wirkungen seine ganz bestimmte Ursache haben; die Ursachen beider Wirkungen können sich also nicht völlig gleichen; auch wo zwischen zwei Wirkungen nur quantitative Unterschiede bestehen, muſs ein entsprechender Unterschied zwischen den beiden Ursachen vorhanden sein. Wäre dem anders, könnten zwei absolut gleiche Ursachen doch verschiedene Wirkungen hervorbringen, so würde das nur im Widerspruche mit dem Satze, daſs jede Veränderung ihre Ursache haben muſs, geschehen können. Denn unter Voraussetzung der völligen Gleichheit der beiden Ursachen müſste der zwischen den beiden Wirkungen bestehende Unterschied auf Rechnung des absoluten Zufalls gesetzt werden.

Aus dem Satze „Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen“ ergiebt sich nun aber durchaus nicht etwa die Konsequenz, daſs die zukünftigen Naturwirkungen denen der Vergangenheit gleichen oder auch nur ähnlich sein müſsten. Die Gültigkeit des eben festgestellten Prinzips hindert ja die Annahme nicht, daſs die wirkenden Kräfte in der Natur sich mit der Zeit verändern und an die Stelle der uns jetzt bekannten

speziellen Naturgesetze einmal ganz andere treten. Auch könnte ohne irgend eine Verletzung des Kausalprinzips plötzlich einmal ein völliger Stillstand alles Geschehens stattfinden, wenn z. B. aus irgend einem Grunde den Dingen die Kraft zu wirken genommen werden sollte. Man darf daher als die Aufgabe einer erkenntnistheoretischen Untersuchung der Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes keineswegs die Beantwortung der Frage hinstellen, ob wir von der Zukunft gleiche Wirkungen erwarten dürfen, wie wir sie in der Gegenwart eintreten sehen; diese Frage, welche namentlich bei Hume eine Rolle spielt, enthält keineswegs die Probleme in sich, welche im Kausalitätsgesetze liegen. Ihre Beantwortung mag ausfallen, wie sie will, so kann sie die allgemeine Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes weder beweisen, noch widerlegen; nur die Erfahrung ist es, der zufolge sich über den zukünftigen Gang des Geschehens und über etwaige Ähnlichkeit desselben mit dem gegenwärtigen Naturlauf eine bestimmte Mutmafsung wagen läfst; so begründet uns eine solche Mutmafsung aber vielleicht auch erscheinen mag, so kann ihr doch höchstens eine mehr oder minder grofse Wahrscheinlichkeit zukommen, die mit dem Grade von Gewifsheit, welchen das Kausalitätsgesetz hat, gar keinen Vergleich aushält.

Auf Grund des Prinzips, dafs eine jede Veränderung ihre Ursache haben mufs, läfst sich nun auch noch in anderer Beziehung das Gröfsenverhältnis zwischen Ursache und Wirkung feststellen. Es ist ein alter Satz, dafs die Ursache ihrer Gröfse nach der Wirkung gleich ist: causa aequat effectum. Richtig verstanden gilt dieser Satz durchgehends, da für jeden Teil der Wirkung eine entsprechende Ursache vorhanden sein mufs. Wenn wir demnach eine Wirkung haben, die doppelt so grofs ist, als eine andere, so ist es auch notwendig, dafs die zugehörige Ursache die doppelte Gröfse von der Ursache der anderen Wirkung hat. In diesem Sinne ist es geradezu falsch, dafs grofse Wirkungen aus kleinen Ursachen hervorgehen können. Zwar giebt es gewisse Fälle, in denen ein derartiges Verhältnis vorzuliegen scheint. Wenn z. B. durch

einen schwachen Funken ein Pulverfafs zur Explosion gebracht wird, so läfst sich die zerstörende Wirkung, welche hierdurch unter Umständen ausgeübt wird, mit der unscheinbaren äufseren Veranlassung des ganzen Vorganges gar nicht mehr vergleichen. Die Entzündung des Pulvers stellt aber auch gar nicht die zureichende Ursache der durch die Explosion hervorgebrachten Wirkungen dar. Vielmehr sind es die in dem Pulver enthaltenen gewaltigen Kräfte, welche den furchtbaren Effekt erzeugen. Die Entzündung hat nur die Aufgabe, die schlummernden Kräfte aus ihrer Gebundenheit zu befreien; hierzu aber bedarf es nicht wiederum eines besonderen Kraftaufwands. Das Gröfsenverhältnis zwischen Ursache und Wirkung entspricht also auch hier ganz genau dem Inhalt der obigen Formel. Es kann ja auch der Natur der Sache nach gar nicht anders sein; wenn jeder Teil einer Wirkung eine bestimmte Ursache haben mufs, so müssen sich auch in der Gesamtgröfse Ursache und Wirkung genau entsprechen. Im übrigen freilich braucht zwischen dem wirkenden Dinge und demjenigen, auf welches gewirkt wird, durchaus kein Verhältnis der Gröfsengleichheit stattzufinden. Wenn ich z. B. mit einer Kanone auf Sperlinge schiefse und durch eine Kugel glücklich einen der kleinen Vögel töte, so steht Ursache und Wirkung in einem starken Mifsverhältnisse. Die ungeheure Gewalt eines Kanonenschusses und die Tötung eines Sperlinges sind zwei Dinge, von denen das letztere der Bedeutung des ersteren nicht entspricht. Aber die Tötung des Sperlings erschöpft auch nicht im mindesten die Wirkung des Kanonenschusses. Vergleicht man daher nicht fälschlich einen Teil der Wirkung mit der ganzen Ursache oder umgekehrt einen Teil der Ursache mit der Totalwirkung, sondern die eigentlich ursächlichen Momente mit den entsprechenden Momenten der Wirkung, so müssen die ersteren in den letzteren rein und ohne Rest aufgehen.

Trotzdem würde es ganz unrichtig sein, wenn man nun zwischen Ursache und Wirkung überall ein Verhältnis der mechanischen Äquivalenz annehmen wollte. Ein solches Ver-

hältnis kann nur da stattfinden, wo zwischen Ursache und Wirkung völlige Gleichartigkeit besteht. So verliert der eine Körper soviel von seiner Bewegung, als er dem andern mitteilt; so setzt sich Bewegung in Wärme und Wärme in Bewegung auf eine Weise um, welche beide scheinbar verschiedene Naturerscheinungen als Glieder einer und derselben Reihe anzusehen erlaubt. Doch läfst sich im letzteren Falle schon nicht mehr behaupten, dafs zwischen Ursache und Wirkung eine so deutlich ausgesprochene Gleichheit besteht, wie da, wo die Bewegung des einen Körpers sich auf den anderen sinnenfällig überträgt. Wo aber Ursache und Wirkung voneinander verschieden sind, mufs die zwischen beiden anzunehmende Gleichheit in einem anderen Sinne als dem der mechanischen Äquivalenz aufgefafst werden. Wenn z. B. ein äufserer Sinnesreiz in mir eine bestimmte Empfindung hervorruft, so findet zwischen Ursache und Wirkung eine völlige Diskrepanz statt. Das Gesetz der Gleichheit kann hierbei nichts anderes mehr besagen, als dafs für die Erzeugung einer bestimmten Empfindung in allen Fällen ein ganz bestimmter Reiz erforderlich ist, der nicht gröfser oder geringer sein darf, wenn die Empfindung sich völlig gleich bleiben soll. Welche Gröfse der Reiz aber überhaupt haben mufs, um eine Empfindung von bestimmter Stärke auszulösen, läfst sich, auch wenn die zu erzeugende Empfindung ihrer Gröfse nach bekannt ist, auf keine Weise aus dem Satze causa aequat effectum ableiten; hierüber kann nur die Erfahrung uns Aufschluss geben. Auf Grund des allgemeinen Prinzips dürfen wir nur soviel mit Bestimmtheit voraussetzen, dafs mit der Veränderung der Gröfse der Ursache auch eine entsprechende Veränderung der Gröfse der Wirkung eintritt[1]). Weiter hat der allgemeine Satz

[1]) Dafs mit der obigen Behauptung das sogenannte Weber'sche Gesetz, wonach Empfindung und Reiz in verschiedenem Verhältnis wachsen, nicht im Widerspruche steht, bedarf wohl kaum besonderer Erwähnung; ein stärkerer Reiz übt auf alle Fälle auch eine stärkere Wirkung aus, als ein schwächerer Reiz; nur braucht diese Wirkung nicht gerade in der Empfindung hervorzutreten.

nichts zu bedeuten. Wollte man ihn dahin interpretieren, dafs bei allen Weltveränderungen nur eine Übertragung eines völlig gleichartigen Geschehens von einem Dinge auf das andere unter Beibehaltung derselben Wirkungsgröfse stattfinde, so würde man seine eigentliche Bedeutung völlig verkennen. Nur dann spricht er eine nicht anfechtbare Wahrheit aus, wenn man ihn in dem Sinne auffafst, dafs kein Teil der Wirkung ohne entsprechende Ursache eintreten kann, und dafs das Gröfsenverhältnis zwischen Ursache und Wirkung bei allen speziellen Kausalzusammenhängen konstant bleibt.

Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch würde freilich auch eine sehr kleine Ursache unter Umständen eine sehr grofse Wirkung hervorzubringen vermögen. Das kommt aber blofs daher, weil man sehr häufig einen blofsen Teil der Ursache schlechthin als Ursache zu bezeichnen pflegt. Wir nennen oft dasjenige Ursache, wofür man besser den Ausdruck Veranlassung gebrauchen würde. Wollte man aber diesen Unterschied auch immer machen, so würde der Sprachgebrauch deshalb doch noch nicht völlig korrekt sein. Verstehen wir nämlich unter Ursache die Summe aller derjenigen Bedingungen, welche an der Erzeugung einer bestimmten Veränderung irgendwie beteiligt sind, so ist klar, dafs zur Ursache sehr viel mehr gehört, als was wir im einzelnen Falle Ursache nennen. So gilt uns etwa als Ursache der Bewegung einer Billardkugel der Stofs, den dieselbe durch eine andere Kugel erhält. Der Stofs selbst aber würde nicht möglich sein, wenn keine Fläche da wäre, auf der sich die Kugel bewegen kann; das Billard selbst erfordert zu seiner Aufstellung ein Zimmer, das Zimmer setzt ein Haus und dieses als seine Grundlage die Erde selbst voraus. Bedenken wir ferner, dafs sich die Billardkugel in einem ganz bestimmten Teile des Raumes bewegt, von dem sie sich im nächsten Augenblicke infolge der Bewegung der Erde um die Sonne schon weit entfernt hat, so müssen wir bekennen, dafs auch die Lage der Erde zur Sonne auf die Bewegung der Billardkugel einen ursächlichen Einfluſs ausübt. Aber auch die Sonne selbst befindet sich nicht im Zustande

völliger Ruhe; ihre Stellung im Weltenraume hängt von der Wirkung von Ursachen ab, die uns weit über den Bereich unseres Planetensystems hinausführen würden, wenn wir sie vollständig aufzählen wollten. Ja, wenn wirklich sämtliche Bedingungen einer bestimmten Veränderung angeführt werden sollten, so kämen wir schliefslich dahin, als Ursache jeder beliebigen Veränderung in gewissem Sinne den ganzen unmittelbar vorhergehenden Weltzustand zu bezeichnen; denn in irgend einer Beziehung steht zuletzt jedes Ding mit jedem anderen. Dennoch ist es andererseits vollkommen klar, dafs unter den überhaupt in Betracht kommenden Bedingungen die einen für die Wirkung eine ganz besondere Bedeutung haben. Sie sind es eigentlich, welche die Wirkung hervorbringen, während die anderen nur eine nebensächliche Rolle spielen. So ist es bei dem obigen Beispiele vollkommen korrekt, als Ursache der Bewegung einer Billardkugel den Anstofs einer andern Kugel zu bezeichnen. Denn ein solcher Stofs bringt, wenn seine Wirkung nicht durch äufsere Umstände verhindert wird, überall die entsprechende Bewegung hervor. Ohne den Stofs dagegen bleibt die Kugel unter sonst gleichen Bedingungen in Ruhe. Deshalb brauchen wir auch diejenigen Faktoren, welche an dem Zustandekommen einer Wirkung nur als conditio sine qua non oder nur indirekt beteiligt sind, nicht besonders als Ursachen hervorzuheben. Auch ist es für die Bestimmung der Ursache von Wichtigkeit, genau dasjenige Moment der Wirkung ins Auge zu fassen, um dessen Entstehung es sich handelt. So interessiert uns bei der Bewegung einer Billardkugel für gewöhnlich ihre Stelle im Raume unseres Planetensystemes nicht besonders; also brauchen wir auch nicht nach den Ursachen zu fragen, wodurch der Ort der Bewegung in diesem Sinne bestimmt wird.

Beschränken wir sonach das Wort Ursache auf die Bezeichnung derjenigen Bedingungen, welche die Wirkung als positiv thätige Faktoren eigentlich hervorbringen, so bleibt doch immer noch die Frage übrig, ob ein Ding, eine Kraft, eine Veränderung oder was sonst als Ursache zu betrachten

ist. Hierüber bestehen Meinungsverschiedenheiten, die sich zum Teil auf eine etwas einseitige Auffassung der Sache gründen. So behauptet z. B. Schopenhauer überall mit grofsem Nachdruck, dafs eine Naturkraft nie als Ursache angesehen werden dürfe; als solche habe nur die Veränderung zu gelten (Satz v. Gr. § 20; W. a. W. u. V. I, § 26). Ebenso verwirft er (Satz v. Gr. § 20, S. 34) die Bezeichnung eines Objekts als Ursache; nur der Zustand eines Objektes, nicht das Objekt selbst verdiene diesen Namen. Hieran ist nun ohne Zweifel soviel richtig, dafs kein Ding und keine Naturkraft eine Veränderung hervorzubringen vermögen, wenn sie nicht durch irgend eine Veranlassung zur Wirkung bestimmt werden. Die Veranlassung ist aber wiederum in irgend einer Veränderung zu suchen; denn sonst würde die Ursache nicht in der Zeit zu wirken beginnen. Andererseits jedoch wird für jede Veränderung ein Ding vorausgesetzt, das sich verändert, oder an welchem doch die Veränderungen vor sich gehen; aufserdem aber sind das eigentlich Wirkende bei allen Veränderungen reale Agentien, die wir in der Aufsenwelt als Naturkräfte zu bezeichnen pflegen. Von diesem Gesichtspunkte aus würde es durchaus gerechtfertigt sein, wenn man gerade die Naturkräfte als die eigentlichen Ursachen ansehen wollte; die bestimmten Bedingungen, welche für ihre Wirksamkeit im einzelnen Falle erforderlich und die deshalb bei verschiedenen Gelegenheiten sehr verschieden sind, könnten im Gegensatze zu den Naturkräften selbst als blofse Veranlassungen und äufsere Bedingungen einer Wirkung betrachtet werden. Eine richtige Einsicht in das Wesen der Kausalität ist aber nur dann möglich, wenn man sich gegenwärtig hält, dafs für den Eintritt einer Wirkung beide Faktoren erforderlich sind. Dabei bleibt es immer richtig, dafs sich das Kausalitätsgesetz nur auf Veränderungen bezieht, und dafs eine Veränderung nur dann eintreten kann, wenn irgend eine andere Veränderung vorausgeht, von der sie abhängig ist. Deshalb dürfte es allerdings der zweckmäfsigste Sprachgebrauch sein, wenn man als Ursache immer eine Veränderung bezeichnet; an der Ver-

änderung erkennen wir am deutlichsten, daſs überhaupt eine Wirkung stattfindet; nur muſs man daran festhalten, daſs in allen Veränderungen die realen Kräfte und Agentien das eigentlich wirksame Element sind.

Wenn nun als Ursache einer Wirkung eine Veränderung bezeichnet werden soll, die eine andere ihr nachfolgende Veränderung hervorbringt, so würde nach diesem Sprachgebrauch das Zeitverhältnis zwischen Ursache und Wirkung, welches noch einer kurzen Erörterung bedarf, einfach dahin zu bestimmen sein, daſs die Wirkung der Ursache stets nachfolgt. Doch liegt die Sache nicht ganz so einfach. Sobald wir nämlich eine Veränderung, die eine andere Veränderung hervorruft, nur insoweit als Ursache gelten lassen wollen, als sie in der thatsächlichen Erzeugung ihrer Wirkung begriffen ist, so würde vielmehr zu behaupten sein, daſs zwischen Ursache und Wirkung ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit stattfindet. So wird der Stoſs, mit dem ich eine Billardkugel in Bewegung setzen will, nicht eher zur Ursache in der eben fixierten Bedeutung des Wortes, als bis er die Kugel wirklich trifft und ihr eine bestimmte Bewegung zu erteilen beginnt. Wie aber nach dieser Auffassung die Ursache erst mit dem Augenblicke des Wirkens beginnt, so erlischt umgekehrt auch die Wirkung mit dem Aufhören der Ursache. Denn wenn die Ursache nur im Moment des Wirkens als Ursache betrachtet werden soll, so darf konsequenterweise auch nur derjenige Vorgang als Wirkung gelten, welcher gleichzeitig mit dem Wirken der Ursache als dessen Folge stattfindet. Was späterhin geschieht, mag Wirkung der Wirkung oder Fortdauer derselben sein, aber Wirkung in dem festgestellten Sinne ist es nicht mehr. Wenn ich z. B. mit dem Hammer einen Stein zerschlage, so besteht die Wirkung darin, daſs der Stein unter dem Schlage in Stücke zerspringt; auf diesen Vorgang allein ist die Wirkung beschränkt. Daſs der Stein auch fernerhin in Stücke zerspalten bleibt, ist zwar ein notwendiges Resultat der Wirkung, aber nicht mehr die Wirkung selbst, wenn wir darunter den Vorgang des eigentlichen Bewirktwerdens verstehen. In diesem

Sinne, aber auch nur in diesem allein, würde der alte Satz, dafs mit dem Aufhören der Ursache auch die Wirkung aufhört: Cessante causa cessat effectus, als eine ganz einfache und selbstverständliche Wahrheit zu gelten haben.

Nun besteht aber unseres Erachtens durchaus keine Notwendigkeit, das Wort Wirkung ausschliefslich in der Bedeutung zu gebrauchen, die wir ihm jetzt gegeben haben. Rechnet man zur Wirkung auch noch den Zustand oder Vorgang mit hinzu, der die Folge des eigentlichen Bewirktwerdens ist, so erlischt die Wirkung natürlich nicht zugleich mit dem Aufhören der Ursache. Umgekehrt aber ist dann auch nichts gegen die Behauptung einzuwenden, dafs die Ursache der Wirkung vorausgeht. Gewifs gelangt der Stofs, den ich der Billardkugel gebe, zur Wirkung erst in der Berührung; die Bewegung des Stofsens selbst jedoch fängt nicht erst mit der Berührung an. Wenn nun durch die vorausgehende Bewegung Richtung und Stärke des Stofses bestimmt werden und diese beiden Momente das Wesentliche an der Ursache ausmachen, so ist auch der eigentliche Vorgang der Bewirkung durch die vorausgehende Bewegung in seiner bestimmten Beschaffenheit kausal bedingt; in diesem Sinne kann man denn ohne Zweifel mit vollem Rechte von der zeitlichen Priorität der Ursache vor der Wirkung reden. In andern Fällen ist dieselbe noch viel deutlicher. Wenn ich am Morgen den Entschlufs fasse, Nachmittags ins Bad zu gehen, so wird jedermann die Ausführung des Entschlusses für die Wirkung, den Entschlufs selbst für die Ursache halten. Wer aber wird leugnen wollen, dafs in diesem Falle Ursache und Wirkung durch einen bestimmten Zeitraum getrennt sind? Mag es daher noch so richtig sein, dafs während des eigentlichen Vorgangs der Bewirkung eine Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung statuiert werden mufs, so ist es doch nicht minder wahr, dafs in anderer Hinsicht die Ursache der Wirkung vorausgeht. Ja das letztere Moment ist bei der Kausalität von Veränderungen so sehr die Hauptsache, dafs es nicht anders als in den Vordergrund gestellt werden kann.

Endlich haben wir noch ganz kurz das Gesetz der Kontinuität aller Veränderungen zu erwähnen, welches sich als einfache Folge aus dem Kausalprinzip ergiebt. Fänden nämlich die Veränderungen sprungweise und getrennt durch Zustände absoluter Ruhe statt, so würde das soviel heifsen, als dafs es Veränderungen ohne zureichende Ursachen geben könnte. Mufs aber jede Veränderung ihre Ursache haben und kann dieselbe nur wiederum in einer Veränderung bestehen, so folgt notwendig, dafs nirgends eine Lücke in der Reihe von Veränderungen möglich ist. Deshalb sind natürlich Zustände der Ruhe und Beharrlichkeit im einzelnen nicht ausgeschlossen; nur soviel wird verlangt, dafs, wo eine Veränderung eintritt, sie von einer Reihe vorausgehender Veränderungen abhängt, die untereinander in einem nirgends durchbrochenen Zusammenhange stehen.

An dem Kausalitätsgesetze haben wir nun das Prinzip, vermöge dessen wir imstande sind, die in der Welt stattfindenden Veränderungen zu erklären. Aber wohlverstanden beruht diese Bedeutung des Kausalgesetzes nicht etwa auf irgend welchen subjektiven und logischen Gründen, sondern ganz allein auf dem Umstande, dafs dasselbe das Prinzip des Geschehens selbst ist. Nur weil eine jede Veränderung eine Ursache voraussetzt, durch die sie hervorgebracht wird, und ohne welche sie nicht eintritt, können wir eine Veränderung aus ihrer Ursache ableiten und erklären. Die Ableitung und Erklärung als solche ist freilich ein subjektiver Vorgang, der zunächst auch nur in einem subjektiven Erklärungsbedürfnis seinen Ursprung hat. Aber kein subjektives Erklärungsbedürfnis und kein noch so dringendes Verlangen, die Veränderungen in der Welt begründet zu denken, würde imstande sein, in die Dinge einen Kausalzusammenhang zu legen, der nicht in ihnen selbst enthalten wäre. Mit einer blofs subjektiven Denknotwendigkeit, auch wenn sie uns noch so zwingend erschiene, kämen wir nie dazu, irgend eine Veränderung durch vorausgehende Veränderungen zu begründen und aus ihnen abzuleiten, wenn diese Veränderungen nicht

wirklich auch vorhanden wären und die spätere Veränderung thatsächlich hervorbrächten. Nicht deshalb also, weil das Kausalitätsgesetz ein subjektives Denkprinzip, sondern allein deshalb, weil es das objektive Prinzip des Geschehens ist, bildet es eine so fruchtbare und überall anwendbare Erklärungsmaxime. Mit Rücksicht hierauf müssen wir auch Verwahrung gegen die Behauptung einlegen, dafs das Kausalitätsgesetz nichts anderes als die Anwendung des logischen Satzes vom Grunde auf die Zeit und das Geschehen in der Zeit sei [1]). Als logisches Prinzip besagt der Satz vom Grunde, dafs jedes Urteil, welches nicht unmittelbar durch sich selbst feststeht, seine Rechtfertigung durch andere Urteile empfängt, aus denen es sich logisch ableiten läfst. Aber wenn wir jedes nicht unmittelbar gewisse Urteil als durch andere Urteile begründet ansehen, so folgt hieraus keineswegs, dafs wir nun auch zu jeder Veränderung eine Ursache suchen müfsten. Etwas anderes ist eine Veränderung und etwas anderes ein Urteil. Logische und kausale Abhängigkeit zeigen zunächst nur darin eine Ähnlichkeit, dafs sie beide eben Arten von Abhängigkeit sind. Der blofs logische Satz vom Grunde aber nützt uns durchaus nichts dazu, um zu der Erkenntnis zu gelangen, dafs auch jede Veränderung einen Grund hat, und noch weniger dazu, um den Grund der Veränderung in einer vorausgehenden und zwar ganz bestimmten Veränderung zu entdecken. Nur die Erfahrung weist uns hier auf den richtigen Weg. Zeigte sie uns nicht thatsächlich, dafs gewisse Veränderungen als die Wirkungen von Ursachen zu betrachten sind, so würden wir vergebens hoffen, mit Hülfe des logischen Satzes vom Grunde eine wirkliche Einsicht in die Entstehung von Veränderungen zu gewinnen.

Freilich soll nicht geleugnet werden, dafs das Kausalitätsgesetz leicht als ein logisches Prinzip erscheinen kann. Da das Erklären ein subjektiver Prozefs und das Prinzip der Er-

[1]) Diese Ansicht wird z. B. vertreten von Riehl (Kritieismus II, 1, S. 240 ff.).

klärung von Veränderungen das Kausalgesetz ist, so liegt es sehr nahe, die erklärende Kraft des letzteren seinem logischen Charakter zuzuschreiben. Das aber ist ein Irrtum, durch den die richtige Einsicht in das Wesen der Kausalität unmöglich gemacht wird. Auch mufs man nicht glauben, dafs die durch die reale Gültigkeit der Kausalität bedingte Begreiflichkeit des Weltgeschehens auf der Vernünftigkeit desselben, auf einer in ihm zum Ausdruck kommenden objektiven Logik beruhe. Vielmehr sind auch die unvernünftigsten Welteinrichtungen und Weltveränderungen vollkommen begreiflich, sobald wir imstande sind, sie aus ihren Gründen abzuleiten und zu erklären. Begreiflichkeit und Vernünftigkeit der Welt haben also, wie wir im Gegensatze zu vielfach hervortretenden Ansichten behaupten müssen, durchaus nichts miteinander zu thun. Bedingung für die Erklärbarkeit von Veränderungen ist immer nur ihre Abhängigkeit von zureichenden Ursachen, die aber in den Dingen selbst enthalten sein müssen, wenn aus ihnen die Wirkungen erfolgen sollen. Wir bilden daher bei unserer kausalen Erklärung der Veränderungen die objektiven Verhältnisse des Seienden selbst in unserem Geiste nur nach und tragen nicht vermöge einer subjektiven Denknotwendigkeit eine Verknüpfung in die Dinge hinein, die wir rein erfahrungsmäfsig nicht aus ihnen herauszulesen vermöchten.

Wenn wir hiermit gegen den Kantischen Apriorismus Stellung nehmen, so müssen wir natürlich ebensogut auch die Theorie eines Parallelismus von objektiver und subjektiver Kausalität ablehnen, die von seiten derjenigen Denker vertreten wird, welche *mit* Kant den apriorischen Ursprung und *gegen* ihn die objektive, transscendente Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes behaupten. Ein solcher Parallelismus ist auf erkenntnistheoretischem Gebiete stets verwerflich, so lange noch andere Erklärungen möglich sind; denn die Parallelitätstheorien führen überall zu unnötigen und gewagten Hypothesen. Vielmehr müssen wir als ein allgemein gültiges Prinzip den Grundsatz aufstellen, dafs diejenigen Elemente des Erfahrungsinhaltes, deren apriorischer Ursprung sich nachweisen läfst,

auch nur von subjektiver Bedeutung sind, dafs hingegen alle Begriffe, welche aus der Erfahrung stammen, d. h. a posteriori uns gegeben sind, sich auch in irgend einem Sinne auf die absolut reale Welt, wie sie aufser unserer Vorstellung ist, beziehen. Wie wir daher Raum und Zeit von den Dingen an sich leugnen, weil wir ihren Ursprung aus dem Subjekt annehmen, so hat die Kausalität für uns objektive, transscendente Bedeutung, weil sie nach unserer Meinung nicht eine apriorische Bedingung der Erfahrung, sondern vielmehr aus dieser selbst abgeleitet ist. Doch gehören die näheren Auseinandersetzungen über die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Kausalität nicht mehr in den Zusammenhang des gegenwärtigen Kapitels. —

Was wir bisher betrachtet haben, war die Kausalität der Veränderungen, auf welche sich das Kausalitätsgesetz allein bezieht. Neben der Kausalität der Veränderungen giebt es nun aber auch Kausalverhältnisse, bei denen keine Veränderung, sondern ein in sich beharrlicher Zustand eines ruhenden Seins stattfindet. So geschehen an einem in Ruhe befindlichen festen Körper keine für uns wahrnehmbaren Veränderungen in der Lage seiner Teile zu einander; dennoch finden Wirkungen zwischen ihnen statt; denn nur dadurch, dafs sie mit bestimmten Kräften der Anziehung aufeinander einwirken, vermögen sich die Teile eines solchen Körpers in ihrer gegenseitigen Lage zu erhalten. Indem aber die Anziehung der Teile des Körpers eine gegenseitige ist, kommen wir hier auf den Begriff der Wechselwirkung, dem wir noch einige kurze Worte widmen müssen. Wechselwirkung liegt überall da vor, wo wir es, wie in dem angeführten Beispiele, mit der Kausalität in einem ruhenden Zustande zu thun haben; in einem solchen Falle ist, da sich nichts verändert, die Kausalität immer nur als Wechselwirkung denkbar. Doch ist die Wechselwirkung keineswegs nur auf solche Fälle, wie den eben erwähnten, beschränkt. Auch Veränderungen können auf einer Wechselwirkung beruhen. Wenn sich z. B. zwei Körper gegenseitig anziehen und infolge dessen sich einander nähern, so haben wir hier eine durch Wechselwirkung bedingte Ver-

änderung vor uns. Ebenso ist auch da ein Fall von Wechselwirkung zu konstatieren, wo ein bewegter Körper einen andern durch seinen Stofs in Bewegung setzt; denn hierbei übt er nicht nur eine Wirkung aus, sondern empfängt zu gleicher Zeit auch eine solche. Dafs es in der Natur also Fälle von Wechselwirkung giebt, kann nicht geleugnet werden; sehr mit Unrecht hat Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Philosophie die Unstatthaftigkeit des Begriffs der Wechselwirkung darzuthun gesucht.

Fragen wir nun nach dem Ursprung dieses Begriffes, so mufs derselbe natürlich aus der Erfahrung stammen, wenn es richtig ist, dafs der Gedanke der Bewirkung überhaupt nur a posteriori gegeben werden kann. Wir müssen demnach Kants Behauptung von dem apriorischen Ursprung des Begriffes der Wechselwirkung ablehnen. Was aber den Beweis anbelangt, den er für die Apriorität der Kategorie der Wechselwirkung giebt, so wird es nicht nötig sein, denselben eingehender zu kritisieren. Sein Grundgedanke liegt in der Behauptung, dafs das objektive Zugleichsein der Dinge nur unter der apriorischen Voraussetzung einer zwischen ihnen stattfindenden Wechselwirkung erkennbar sei. Diese Behauptung aber widerspricht der Erfahrung ganz und gar; ohne Zweifel bedürfen wir in der Regel der Voraussetzung einer Wechselwirkung zwischen verschiedenen Dingen durchaus nicht, um deren Zugleichsein zu erkennen; da wir vielmehr imstande sind, eine ganze Anzahl von Objekten mit einem einzigen Blicke zu umfassen, so belehrt uns über das Zugleichsein verschiedener Gegenstände für gewöhnlich die einfache Wahrnehmung. Wo es sich aber um Gegenstände handelt, die wir nicht gleichzeitig wahrzunehmen vermögen, da bedürfen wir allerdings, um doch ihr Zugleichsein behaupten zu können, noch anderer Mittel als der bloßen Wahrnehmung; nirgends jedoch kann die apriorische Annahme einer zwischen den Dingen bestehenden Wechselwirkung uns etwas dazu nützen, um zu erkennen, welche Gegenstände gleichzeitig existieren und welche nicht.

Hiermit schliefsen wir unsere Betrachtungen über die Kausalität ab, um uns nunmehr noch einer kurzen Erörterung der Substantialität zuzuwenden.

II. Die Substantialität.

Der Begriff der Substantialität, wie er in der modernen erkenntnistheoretischen Litteratur zur Behandlung kommt, ist nicht eindeutig bestimmt; bald denkt man bei dem Worte „Substantialität" an das Verhältnis von Substanz und Accidens oder Ding und Eigenschaft, bald an die Beharrlichkeit der Substanz oder genauer der Materie. Den Anlafs zu dieser verschiedenen Auffassung hat Kant gegeben; als Kategorie bezeichnet er das Begriffspaar Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens); als entsprechender Grundsatz des reinen Verstandes erscheint dagegen das Prinzip der Beharrlichkeit der Substanz, welches er (2. Aufl.) dahin formuliert, dafs bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharrt, und das Quantum derselben in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird. Um diesen Satz ist es Kant ganz allein und ausschliefslich bei seiner Behandlung der Substantialität zu thun; dagegen interessiert ihn keineswegs die Frage, wie man sich das Verhältnis von Substanz und Accidens zu einander zu denken habe; er erörtert auch nicht etwa das Problem, wie es sich mit der objektiven Realität des Begriffes der Substanz verhalte, ein Problem, mit dem sich Locke so eingehend beschäftigt. Vielmehr ist für ihn die Substanz im Grunde genommen identisch mit der Materie, deren Beharrlichkeit von der Naturwissenschaft als eine allgemeingültige Wahrheit vorausgesetzt, aber nirgends bewiesen wird. Im Gegensatz zu diesem naturwissenschaftlichen Verfahren wirft Kant die Frage auf, woher unsere Überzeugung von der Beharrlichkeit der Substanz stamme; auf der Erfahrung, so lautet die Antwort, kann sie nicht beruhen, weil sie eine über jeden Zweifel erhabene apodiktische Gewifsheit besitzt, die sie nur ihrem aprioriſchen Ursprung verdanken kann; die Apriorität aber wird damit

bewiesen, dafs die Annahme der Beharrlichkeit der Substanz als eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung hingestellt wird.

Diese Auseinandersetzungen über die Beharrlichkeit der Substanz betreffen nun ohne Zweifel ein sehr wichtiges philosophisches Problem; aber der Zusammenhang zwischen dem Grundsatze des reinen Verstandes und der ihm korrespondierenden Kategorie ist auch hier nur ein sehr loser. Den in der Kategorientafel angeführten Begriffen zufolge hätte man unter den Grundsätzen des reinen Verstandes weit eher eine Erörterung über das Verhältnis von Substanz und Accidens nach der Seite der von Locke behandelten Probleme hin erwarten sollen. Da eine derartige Erörterung bei Kant ganz fehlt, so läfst sich eine gewisse Unvollständigkeit seiner Untersuchungen in diesem Punkte nicht ganz verkennen, obwohl wir für unsere Person dieselbe nicht gerade als eine sehr bedauerliche Lücke empfinden. Jedenfalls aber liegen in dem Begriffe der Substantialität die angedeuteten Probleme mit darin; wir wollen deshalb nicht versäumen, ganz kurz wenigstens auf das Verhältnis von Substanz und Accidens, Ding und Eigenschaft mit einzugehen.

Dafs der Begriff des Dinges und ebenso derjenige der Eigenschaft aus der Erfahrung stammt und nicht etwa der Erfahrung als ein apriorisches Besitztum unseres Geistes vorausgeht, bedarf unseres Erachtens nicht eines ausführlichen Beweises. Die Wahrnehmung zeigt uns Objekte, die, räumlich in sich abgegrenzt und von anderen ähnlichen Gegenständen unterschieden, eine wenigstens relative Beharrlichkeit nicht verkennen lassen; derartige Objekte bezeichnen wir als Dinge. Zu gleicher Zeit aber machen wir die Erfahrung, dafs diese Objekte, wenn auch in ihrer Grundgestalt beharrlich, doch gewissen Veränderungen unterworfen sind. Einige der Merkmale, die wir an ihnen wahrnehmen, können anderen Merkmalen Platz machen, ohne dafs die Objekte selbst eine wesentliche Veränderung erfahren. Dagegen machen wir nie die Wahrnehmung, dafs diese Merkmale auch einmal für sich selbst

und ohne einen Gegenstand existierten, an dem sie hafteten. Daher bezeichnen wir sie als die Eigenschaften der Dinge und wollen damit sagen, dafs sie keine selbständige Realität besitzen, sondern immer nur als die Beschaffenheit eines andern Gegenstandes existieren, der sie in irgend einer Weise an sich hat oder in sich enthält. Dieser andere Gegenstand ist eben das Ding als das im Wechsel Beharrende. Zwar pflegen wir unter dem Ausdrucke Ding für gewöhnlich den Gegenstand als Ganzes zu verstehen, also die Eigenschaften desselben bei diesem Worte zugleich mitzudenken; aber doch gebrauchen wir auch, in Ermangelung anderer Bezeichnungen, das Wort Ding in der angegebenen Bedeutung, wo es dann ungefähr denselben Sinn hat, wie der Ausdruck Substanz, bei dem allerdings der Gedanke des im Wechsel Beharrenden, des den Eigenschaften zu Grunde liegenden, sie an sich tragenden Subjektes mehr hervortritt als bei unserem deutschen Worte Ding; was für das Ding die Eigenschaften, das sind dann für die Substanz die Accidentien, die wechseln können, während die Substanz selbst beharrt.

Man braucht nur diese Bedeutung der Ausdrücke Substanz und Accidens, Ding und Eigenschaft sich zu vergegenwärtigen, um einzusehen, dafs die Annahme eines apriorischen Ursprungs dieser Begriffe ganz unbegründet und zwecklos ist. Denn um zu der Wahrnehmung äufserer Gegenstände zu gelangen, die in mancher Beziehung beharrlich, in anderer wieder veränderlich sind, bedürfen wir keineswegs einer apriorischen Kenntnis des Unterschiedes von Ding und Eigenschaft; offenbar giebt uns die Erfahrung alle Mittel an die Hand, welche wir nötig haben, um a posteriori die fraglichen Begriffe zu bilden. Ein Grund für den apriorischen Ursprung derselben würde auch nicht etwa dem Umstande zu entnehmen sein, dafs wir mit apodiktischer Gewifsheit den Satz aufstellen können, dafs alles, was existiert, entweder als Substanz oder als Accidens existieren mufs; wenn wir alles dasjenige als Accidens bezeichnen, was zu seiner eigenen Existenz in irgend einer Weise die Existenz eines anderen voraussetzt, an und

in dem es existiert, so ergiebt sich die Möglichkeit der Apodiktizität der eben aufgestellten Behauptung ganz einfach aus einer Betrachtung der Sache selbst; auch ohne a priori im Besitze der Begriffe von Substanz und Accidens zu sein, sind wir doch imstande, einzusehen, dafs neben der Form einer selbständigen Existenz und der Existenz durch ein anderes Wesen keine dritte Existenzform mehr übrig bleibt; denn wenn etwas nicht durch sich selbst und unabhängig von einem anderen existiert, dann kann es eben nur mit Hülfe irgend eines anderen Dinges existieren; und umgekehrt mufs dasjenige selbständig, substantiell existieren, was keines andern Dinges als Subjektes, dem es inhäriert, zu seiner Existenz bedarf.

Wie nun freilich das Verhältnis zwischen Substanz und Accidens des näheren zu denken sei, ist nicht mehr Gegenstand unserer augenblicklichen Untersuchung; es bleiben hier noch verschiedene Fragen übrig, deren Beantwortung in einem anderen Zusammenhange zu erfolgen hat. So wissen wir noch nicht, welche metaphysische Bedeutung dem Verhältnis von Substanz und Accidens zukommt; es ist noch nicht ausgemacht, ob der Unterschied zwischen den beiden Begriffen überhaupt in letzter Instanz eine metaphysische Gültigkeit besitzt, oder ob nicht vielleicht die Accidentien nur in unserer subjektiven Auffassung existieren, während alles wirklich Seiende nur als ein substantiell Existierendes gedacht werden kann. Aber auch für die Welt unserer Erfahrung steht noch keineswegs fest, was denn nun eigentlich die Substanz und was Accidens sei; der blofse Ausdruck nützt uns nichts, um zu entscheiden, wo in der Natur das Gebiet des Accidentiellen aufhört und das Reich desjenigen beginnt, was durch sich selbst substantiell existiert. Die Streitigkeiten, welche über das Verhältnis von Kraft und Materie geführt worden sind, zeigen allein zur Genüge, welche Schwierigkeiten es hat, den Begriff der Substanz über die blofse Definition hinaus mit einem wirklich realen Inhalt zu erfüllen. Hiermit würde es sich wohl ganz

anders verhalten, wenn Substanz und Accidens a priori gegebene Begriffe wären.

Doch wollen wir diese Fragen hier auf sich beruhen lassen, um jetzt vielmehr auf den Satz von der Beharrlichkeit der Substanz oder besser der Materie zu kommen. Es dürfte wohl klar sein, dafs dieser Satz mit den vorher betrachteten Begriffen von Substanz und Accidens nur sehr wenig zu thun hat. Allerdings schreiben wir dem Dinge gegenüber seinen Eigenschaften eine Beharrlichkeit zu, welche von dem Wechsel vieler Eigenschaften nicht berührt wird; aber diese Beharrlichkeit ist doch immer nur relativ; denn sie schliefst die Möglichkeit nicht aus, dafs das Ding selbst als solches zerstört wird. Erst dasjenige, was auch in diesem Falle noch übrig bleibt, ist Substanz in dem Sinne des Wortes, in welchem dasselbe gebraucht wird, wenn wir von der Beharrlichkeit der Substanz reden. Will man nun in den Begriff der Substanz das Merkmal der Beharrlichkeit in diesem Sinne mit aufnehmen, so kann man allerdings von der Substanz nicht reden, ohne zugleich an ihre Unzerstörbarkeit mit zu denken. Hat man aber bei dem Begriffe der Substantialität zunächst nur diejenigen Merkmale und Probleme im Auge, von denen wir vorher gesprochen haben, so kann nicht geleugnet werden, dafs die uns jetzt interessierende Frage nicht notwendig in den Kreis der vorher behandelten Probleme gehört. Jedenfalls hat die Frage nach dem Ursprung der Begriffe von Ding und Eigenschaft mit der Frage nach dem Ursprung unserer Überzeugung von der Beharrlichkeit der Materie kaum noch irgend eine Gemeinschaft.

Meine Ansicht über den Ursprung dieser Überzeugung habe ich nun schon an anderem Orte [1]) teilweise ausgesprochen und mufs daher um die Erlaubnis bitten, die dort geäufserten Gedanken hier zu wiederholen. Was zunächst den Kantischen Beweis für die Apriorität des Satzes von der Beharrlichkeit

[1]) Mechanismus und Teleologie, S. 19 ff.

der Materie[1]) anbelangt, so gründet sich derselbe auf die Behauptung, daſs die Vorstellung einer objektiv verlaufenden Zeit und zeitlicher Veränderungen die Vorstellung von der Beharrlichkeit der Substanz als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetze; ohne die Unvergänglichkeit der Substanz würde nämlich, wie Kant meint, unserm Vorstellen das beharrliche Substrat fehlen, mit dessen Hülfe und an dem allein die Wahrnehmung eines Zeitverlaufs möglich sein soll. Dieser Beweisgrund genügt aber offenbar nicht, um die Kantische Behauptung von dem apriorischen Ursprung des Satzes von der Beharrlichkeit der Substanz zu rechtfertigen. Geben wir nämlich auch zu, daſs zur Erkenntnis objektiver Zeitverhältnisse irgend ein beharrliches Substrat notwendig ist, an dem als ruhendem Hintergrunde wir den Zeitverlauf wahrnehmen, seine Fortschritte gleichsam abmessen können, so würde dieser Bedingung doch schon dann Genüge geleistet werden, wenn nur ein Teil der Materie oder auch nur das erkennende Subjekt in der Einheit seines Bewuſstseins beharrt. Mit der Einheit des Bewuſstseins im Wechsel seiner verschiedenen Zustände ist die von Kant hier für das Zustandekommen zeitlicher Wahrnehmungen verlangte Bedingung schon gegeben. Also können wir die Richtigkeit des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie nicht dadurch beweisen, daſs wir ein subjektives Bewuſstsein desselben im Sinne Kants zur Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung machen. Mit Kant stimmt auch Schopenhauer in der Überzeugung von der apriorischen Gültigkeit unseres Satzes überein; doch giebt er für ihn einen anderen Beweis. Nach ihm folgt die Beharrlichkeit der Materie als ein Korollarium aus dem Gesetze der Kausalität; das Kausalitätsprinzip betrifft nämlich nur die Veränderungen, welche an der Materie vor sich gehen, aber nicht das Dasein der Materie selbst; diese erscheint daher in unserem Bewuſstsein als die

---

[1]) A. d. a. Stelle habe ich (S. 20) darauf aufmerksam gemacht, daſs Kant unter der Substanz nichts anderes als die äuſsere Substanz, also die Materie, versteht; daher der Ausdruck des Textes.

keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer gewesene und immer bleibende Grundlage aller Dinge (Satz v. Grunde, S. 42, W. a. W. u. V. I, 3. Aufl. S. 560). Doch beruht dieser Schopenhauer'sche Beweis offenbar auf einer Verwechselung von Grund und Folge. Nicht deshalb ist die Materie beharrlich, weil sich das Kausalitätsgesetz nicht auf ihr Dasein anwenden läfst, sondern umgekehrt läfst sich das Kausalitätsgesetz nicht auf das Dasein der Materie anwenden, weil diese bereits beharrlich ist und nicht erst entsteht. Könnten wir eine Entstehung von Materie erfahrungsmäfsig konstatieren oder sonst wie nachweisen, so würde sich das Kausalitätsgesetz auch auf das Werden der Materie ohne Schwierigkeit anwenden lassen.

Kann ich also den Beweisen, die Kant und Schopenhauer für die Beharrlichkeit der Materie geben, nicht beistimmen, so mufs ich andererseits auch die Ansicht des Empirismus verwerfen, wonach die Lehre von der Beharrlichkeit der Materie auf dem Wege des Experiments und der Induktion gewonnen worden sein soll. Gewifs kann uns das Experiment die Thatsache beweisen, dafs das in einer chemischen Verbindung enthaltene Quantum von Materie weder gröfser noch kleiner ist, als die Summe der Quanta, welche die in die Verbindung eingehenden Elemente einzeln betragen. Aber was besagen diese und ähnliche Thatsachen für die Gesamtheit der Materie in allen Räumen und zu allen Zeiten! Auf jeden Fall bedürfen wir eines über die wirklich gemachten Erfahrungen sehr weit hinausgehenden Induktionsschlusses, um dieselben zu einem Lehrsatze zu erweitern, welcher die Beharrlichkeit der Materie überhaupt ausspricht; dieser Schlufs mufs aber, wenn er einigermafsen berechtigt sein soll, sich noch auf andere Momente gründen, als sie in den Einzelerfahrungen der Wissenschaft oder des täglichen Lebens enthalten sind. Zur Widerlegung der empiristischen Auffassung kommt hierzu ferner noch der Umstand, dafs der Satz von der Beharrlichkeit der Materie weit älter ist als irgend welche methodische Experimentalforschung. Innerhalb der Philosophie finden wir den-

selben sehr frühe als eine allgemeine Wahrheit von hervorragender Wichtigkeit und grundlegender Bedeutung ausgesprochen. Daſs das Seiende als solches weder aus dem Nichts entstehen, noch in das Nichts wieder zurückkehren könne, ist eine Überzeugung, die zuerst die Eleaten mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, und in der sich ihnen Männer wie Empedokles, Anaxagoras, Demokrit mit voller Entschiedenheit angeschlossen haben; und wenn die Eleaten die Beharrlichkeit des Seienden überhaupt lehrten, so substituierten die zuletzt genannten Denker dem allgemeineren Begriff des Seienden den speziellen der Materie. Jedoch nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im täglichen Leben hat man, wie Kant mit vollem Rechte bemerkt (II, 158), eigentlich von jeher die Beharrlichkeit der Materie als feststehend angenommen. Die Vorstellungen von einer Entstehung der Körperwelt, die irgend einmal stattgefunden haben soll, widersprechen dieser Behauptung nicht so sehr, als es vielleicht zunächst scheinen möchte. Denn einmal lassen die Lehren von einer zeitlichen Weltentstehung die wichtige Frage, ob eine wirkliche Schöpfung oder nur eine Ordnung des Seienden stattgefunden habe, sehr häufig in einem gewissen Dunkel; zweitens aber pflegt man doch auch da, wo eine Entstehung der Materie aus dem Nichts mit Bestimmtheit behauptet wird, wenigstens für den Bereich der Erfahrung die Beharrlichkeit der Materie als gewissermaſsen selbstverständlich vorauszusetzen. Es ist in der That eine auch in den Kreisen der wissenschaftlich nicht Gebildeten ganz allgemein verbreitete Überzeugung, daſs die einmal gegebene Materie von dem Wechsel und der Vergänglichkeit der einzelnen Dinge nicht berührt wird. Ja, diese Überzeugung steht uns allen so fest, daſs wir uns auch durch scheinbar entgegengesetzte Erfahrungen in ihr nicht irre machen lassen.

Bei dieser Lage der Sache kann man der empiristischen Lehre über den Ursprung des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie ebensowenig beistimmen, als der entsprechenden Auffassung von der Entstehung des Kausalitätsgesetzes. Es müssen in der That noch andere Gründe, als der Empirismus

sie annimmt, für unsere Überzeugung von der Beharrlichkeit der Materie vorhanden sein, wenn die Festigkeit unseres Glaubens an diese Wahrheit erklärt werden soll. Nach meiner Meinung kommt als entscheidendes Moment zunächst der Umstand in Betracht, daſs die Materie in dem Raume enthalten ist, aus dem sie, wenigstens für unsere Erkenntnis, auf keine Weise entfernt werden kann. Da der Raum in das Unendliche ausgedehnt und zugleich in das Unendliche teilbar ist, so giebt es für die Materie keine Möglichkeit, aus ihm zu entweichen. Sie kann sich zwar in das Unendliche hin zerstreuen, aber damit kommt sie nicht aus dem Raume, sondern höchstens aus den Grenzen unserer Wahrnehmung hinaus. Ebensowenig vermag sie den räumlichen Schranken auf dem umgekehrten Wege zu entrinnen, indem sie sich fortgesetzt in kleinere und kleinste Elemente teilt; denn ihre Teile bleiben, auch wenn sie den Blicken des Suchenden entschwinden, nichtsdestoweniger im Raume und behalten deshalb auch ihren materiellen Charakter. Umgekehrt aber ist es der Materie auch nicht möglich, je in den Raum hineinzukommen; wenigstens würden wir nie imstande sein, einen derartigen Vorgang nachzuweisen. Denn nehmen wir einmal an, es bilde sich an irgend einer Stelle des Raumes ein durchaus neuer Körper, so könnten wir doch auf keine Weise zeigen, daſs dieser Körper wirklich seiner Substanz nach neu entstanden und nicht schon vorher in seinen Teilen vorhanden gewesen sei; der Raum verfügte ja über genügenden Platz, um die letzten Teile des Körpers in einer uns unzugänglichen Ferne oder im Bereiche des unwahrnehmbar Kleinen schon vorher in sich enthalten zu können. Unter keinen Umständen sind wir also berechtigt, jemals die völlige Neubildung irgend eines Teiles der Materie anzunehmen; wo vor unsern Augen plötzlich ein Körper auftaucht, von dem wir zuvor noch nichts bemerkt haben, da dürfen wir immer nur den Schluſs machen, daſs er in einer uns unbekannten Weise an die betreffende Stelle des Raumes gelangt oder dort durch eine Zusammenfügung schon vorher vorhandener, von uns nur nicht wahrgenommener Teile entstanden ist.

Hierauf beruht die methodologische Allgemeingültigkeit des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie, die derjenigen des Kausalitätsgesetzes genau entspricht und wie diese a priori feststeht. Die Materie selbst ist zwar ein empirisches Element; von ihrem Dasein können wir nur durch Erfahrung etwas wissen. Nachdem aber die Materie einmal a posteriori gegeben ist, erkennen wir a priori und ohne Zuhülfenahme besonderer Erfahrungen, dafs es uns unmöglich ist, ein Entstehen oder Vergehen der Materie jemals nachzuweisen. Diese methodologische Allgemeingültigkeit des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie hat nun aber für uns fast ganz dieselbe Bedeutung, als stünde die Unzerstörbarkeit der Materie auch objektive fest; denn da uns die Erfahrung thatsächlich von der Beharrlichkeit der Materie in vielen Fällen überzeugt, und da wir in keinem einzelnen Falle die entgegengesetzte Annahme machen dürfen, so müssen wir in der That bei allen unseren einschlägigen Betrachtungen die Voraussetzung von der Beharrlichkeit der Materie zu Grunde legen. Dies ist auch ohne besondere wissenschaftliche Reflexion so klar, dafs selbst in der Praxis des täglichen Lebens gar niemand daran denkt, ein absolutes Entstehen oder Vergehen von Materie anzunehmen; vielmehr, wenn ein Körper verschwindet, so schliefst auch der wissenschaftlich ungebildete Mensch vollkommen richtig, dafs nur ein Verschwinden des Körpers aus den Grenzen unserer Wahrnehmung, nicht ein absolutes Vergehen desselben stattgefunden habe. Dementsprechend wird auch bei der scheinbaren Neuentstehung eines Körpers die Erfahrung geradezu gegen das Zeugnis der Sinne durch eine der beiden bereits erwähnten Annahmen korrigiert.

Damit ist nun freilich noch nicht bewiesen, dafs der Satz von der Beharrlichkeit der Materie auch eine unbedingte objektive Gültigkeit besäfse. Ohne Widerspruch kann man sich vorstellen, dafs ein im Raume befindlicher Körper gleichsam in sich selbst vernichtet und auf irgend eine Weise seines Seins, seiner Realität beraubt werde. Gegen die Möglichkeit eines derartigen Vorgangs spricht aber die Schwierigkeit, welche

in dem Gedanken liegt, dafs ein Seiendes überhaupt vergehe oder entstehe. Ganz abgesehen davon, ob das Seiende Materie oder irgend etwas anderes ist, so versteht man nicht, wie irgend etwas, das bisher noch gar nicht war, plötzlich aus dem Nichts entspringen oder ein bisher Seiendes wieder zu einem völligen Nichts werden soll. Wir begreifen zwar sehr wohl, wie die Relationen des einmal Seienden sich ändern und dadurch Dinge entstehen können, die vorher noch nicht existierten; ebensogut ist es uns verständlich, dafs das Seiende unter besonderen Umständen uns Eigenschaften offenbart, von denen wir bis dahin noch durchaus nichts wufsten. Dagegen haben wir schlechterdings keinen Begriff von einem Vorgang, durch den ein Seiendes seiner Substanz nach ins Dasein gerufen wird. Nun kann man ja allerdings behaupten, dafs es nur die Schwäche unseres Verstandes sei, welche uns verhindere, einen derartigen an sich selbst sehr wohl möglichen Vorgang zu begreifen. Doch mufs man mit der Berufung auf die Beschränktheit des menschlichen Intellekts sehr vorsichtig sein, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Fortsetzung einer Untersuchung dadurch vor der Zeit in einer sehr unkritischen Weise abzubrechen. Jedenfalls besitzt dieses Argument nur dann eine erheblichere Beweiskraft, wenn man durch gewichtige Gründe es wenigstens sehr wahrscheinlich machen kann, dafs man in einem bestimmten Falle in der That an den Grenzen der menschlichen Erkenntnis angelangt ist.

Erwägt man die Sache nun gründlich und unbeirrt durch Vorurteile, so wird man wohl zugeben müssen, dafs der Annahme einer Entstehung des Seienden aus dem Nichts Schwierigkeiten entgegenstehen, die nicht nur in der Unzulänglichkeit unseres Verständnisses liegen. Ich sehe dabei von der früher schon verworfenen Vorstellung ganz ab, dafs das Seiende aus einem absoluten Nichts entspringe. Will man sich nicht in Absurditäten verlieren, so kann die Annahme einer Entstehung des Seienden blofs den Sinn haben, dafs etwas, was vorher noch in keiner Weise existierte, durch etwas anderes, das bereits existiert, auf irgend eine Art hervorgebracht wird.

Aber auch so wird die Sache nicht verständlich. Man begreift eben nicht, wie es zugehen soll, dafs ein Seiendes seiner Substanz nach entsteht. Der Wille, die Kraft eines Wesens, das einmal da ist, kann sich wohl an einem andern Seienden bethätigen und Veränderungen an demselben bewirken. Aber da, wo überhaupt nichts ist, etwas entstehen zu lassen, das seiner Substanz nach sich völlig neu erst bildet, das heifst etwas vollbringen, was in der That unmöglich sein dürfte. Können wir doch auch aus unserer Erfahrung keinen analogen Vorgang anführen; bei allem Entstehen und Vergehen, wovon wir eine Kenntnis haben, handelt es sich immer nur um Veränderungen in den Relationen des Seienden oder um das Hervortreten von Eigenschaften, die potentiell auch vorher schon irgendwie vorhanden waren; aber ein Entstehen im strengen Sinne des Wortes können wir nirgends konstatieren. Wenn wir also die Möglichkeit der völligen Neuentstehung irgend eines Seienden positiv behaupten, so können wir uns jedenfalls zur Rechtfertigung dieser Behauptung in keiner Weise auf die Erfahrung oder auch nur auf erfahrungsmäfsige Analogien berufen; wir gehen jedoch nicht nur über den Bereich der Erfahrung weit hinaus, sondern bilden auch einen Begriff, der eigentlich nur so lange deutlich ist, als wir auf ein näheres Verständnis seines Inhalts verzichten und uns bei dem Klange des Wortes beruhigen. Sobald wir aber in das Wesen der Sache selbst eindringen wollen, müssen wir gestehen, dafs keine Anstrengung des Denkens imstande ist, uns eine Vorstellung von dem Ursprunge eines Seienden zu verschaffen. Das kommt aber unseres Erachtens nicht von der Beschränktheit unseres Intellekts, sondern einfach von dem Umstande her, dafs das Seiende als solches und seiner Substanz nach dem Gebiete des Werdens und Vergehens ganz entrückt ist. Wenigstens kann man nicht bestreiten, dafs unter dieser Voraussetzung unsere subjektive Unfähigkeit, einen deutlichen Begriff von der Entstehung eines Seienden als solchen zu gewinnen, sich ohne Schwierigkeit erklären läfst. Nimmt man dagegen an, dafs die Neuentstehung eines Seienden möglich

ist, so bleibt es immerhin merkwürdig, warum wir uns durchaus keine Vorstellung von einem derartigen Vorgang sollen machen können. Da aufserdem auf jeden Fall irgend ein Seiendes als von Ewigkeit her existierend gedacht werden mufs, so würde in die Totalität alles Seienden ein sonderbarer Zwiespalt gebracht werden, wenn wir von einem Teile desselben die zeitliche Entstehung behaupten wollten. Hingegen befindet sich alles in schönster Harmonie, sobald wir zugeben, dafs das Seiende überhaupt weder entstehen noch vergehen kann.

Was wir hier nun von dem Seienden im allgemeinen gesagt haben, findet seine Anwendung natürlich auch auf die Materie; ihre Entstehung vermögen wir ebensowenig zu begreifen, als die irgend eines anderen Seienden. Um das aber zu erkennen, brauchen wir nicht erst die Erfahrung zu befragen und die Natur auf experimentellem Wege auszuforschen. Da nun das vorher besprochene Verhältnis der Materie zum Raum und die hieraus für die Erkenntnis ihrer Beharrlichkeit sich ergebenden Konsequenzen ebenfalls a priori klar sind, so kann man allerdings auch behaupten, dafs der Satz von der Beharrlichkeit der Materie a priori gilt. Jedenfalls läfst sich nicht leugnen, dafs seine Gewifsheit eine ganz andere als die eines durch Induktion gewonnenen allgemeinen Satzes ist; nach unseren Erörterungen dürfte es wohl auch keinem Zweifel unterliegen, dafs bei seiner Aufstellung die Induktion höchstens eine ganz nebensächliche Rolle spielt. Dagegen müssen wir auch unsererseits zugeben, dafs er nicht in demselben Sinne a priori gilt, wie ein mathematisches Urteil; das wird schon durch den empirischen Charakter des Begriffes der Materie ausgeschlossen. Aber wohl dürfen wir seine apriorische Gültigkeit mit derjenigen des Kausalitätsgesetzes auf eine Stufe stellen. Will man freilich nur solche Wahrheiten als a priori feststehend bezeichnen, von denen eine Ausnahme überhaupt nicht denkbar ist, wenn man von unklaren und haltlosen Zweifeln absieht, so kann man den Satz von der Beharrlichkeit der Materie nicht zu den apriorischen Wahrheiten rechnen;

denn geradezu undenkbar ist ein Entstehen und Vergehen der Materie nicht. Um den Namen streiten wir aber auch nicht; wenn man nur zugiebt, was wir allerdings erwiesen zu haben glauben, dafs der Ursprung und die Gewifsheit des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie von ganz anderer Art ist, als Ursprung und Gewifsheit der induktiven Wahrheiten. Für die Welt unserer Erfahrung aber, in der die Materie einmal gegeben ist, dürfen wir es allerdings als geradezu gewifs betrachten, dafs das Quantum der Materie weder vermehrt noch vermindert wird. Wenigstens verbieten die oben entwickelten Gründe die Annahme des Gegenteils als einer wissenschaftlich zulässigen Hypothese.

Weitere Auseinandersetzungen über die Beharrlichkeit der Materie gehören nicht mehr in den Zusammenhang der Erkenntnistheorie, sondern besser in die Naturphilosophie, wo die ganze Frage eigentlich ihren angemessenen Platz findet; nur die eine Bemerkung sei hier noch gestattet, dafs die von uns früher entwickelte idealistische Auffassung vom Wesen der Materie mit der jetzigen Behauptung ihrer Beharrlichkeit nicht im Widerspruch steht; aber allerdings besagt der Satz von der Beharrlichkeit der Materie für uns etwas anderes als für denjenigen, welcher an die absolute Realität des Raumes glaubt. Vom idealistischen Standpunkt aus ist es nicht die den Raum erfüllende Materie, sondern vielmehr das ihr zu Grunde liegende und ihre Erscheinung hervorrufende Ding an sich, welches in Wirklichkeit beharrt. Dagegen bedeutet die Beharrlichkeit der Materie als solcher für die idealistische Auffassung nichts anderes, als dafs überall da, wo ein mit der Fähigkeit der Raumanschauung ausgestattetes Subjekt existiert, auch die Materie als beharrliche Erscheinung vorhanden ist.

Wenn wir sonach die von Kant behauptete Apriorität des Kausalprinzips und des Satzes von der Beharrlichkeit der Materie in gewissem Sinne gelten lassen, so können wir doch, wie gesagt, nicht zugeben, dafs diese Prinzipien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. Um zur Erfahrung einer Aufsen- und Innenwelt zu gelangen, bedürfen wir der Kate-

gorien der Kausalität und Substantialität gerade so wenig als irgend welcher anderen Begriffe oder Denkformen. Subjektive Denkformen im eigentlichen Sinne des Wortes sind nicht Kausalität, Substantialität und ähnliche Prinzipien, sondern Begriff, Urteil, Schlufs, Beweis etc. Diese Denkformen sind aber keine Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung, sondern nur für deren logische Bearbeitung; sie sind auch im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes subjektive Denkformen, denen dafür in der Natur der Dinge selbst nichts entspricht. Zwar kann man von einem objektiven Korrelat der Begriffe reden; aber ein solches Korrelat ist eben etwas anderes als der Begriff selbst, der immer subjektiv bleibt. Von dem Urteil, dem Schlufs, dem Beweise ist es vollends klar, dafs sie subjektive Bewegungen unseres Denkens darstellen, ohne in der Welt der Dinge, sei es in der empirischen oder der transscendenten, irgend ein entsprechendes Analogon zu besitzen. Von einem objektiven Urteile oder Schlusse zu reden ist, offen gesagt, Nonsens und kann nur denjenigen als geistreich erscheinen, die nicht an strenges Denken gewöhnt sind. Andere subjektive Denkformen als die logischen giebt es dagegen nicht.

Zehntes Kapitel.

Die verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus.

Bei allen unseren bisherigen Untersuchungen sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, dafs eine Welt der Dinge an sich existiert, die durch ihre auf uns ausgeübten Wirkungen uns veranlafst, eine subjektive Welt der Vorstellungen zu erzeugen. Diese Voraussetzung mufs nun aber bewiesen werden, da sie keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist. Der Natur der Sache nach ist es jedoch nicht möglich, einen direkten Beweis für das Dasein einer transscendenten, absolut realen Welt zu geben. Denn von Dingen, die unabhängig von uns an sich selbst existieren, können wir nie direkt, sondern immer nur durch unsere Vorstellungen etwas wissen, welche als Vorstellungen stets ein Produkt der Seele und deshalb subjektiv sind. Nur die eigene Existenz ist für einen jeden unmittelbar gewifs und eines Beweises nicht erst bedürftig. Aber auch die eigene Existenz steht zunächst nur insofern fest, als wir ein unmittelbares Bewufstsein derselben haben. Was jenseits der Sphäre unseres Bewufstseins, wenn auch in unserem eigenen Innern liegt, dessen Existenz hört auch auf, unmittelbar gewifs zu sein. Dagegen sind alle psychischen, mit Bewufstsein begleiteten Thätigkeiten ebenso gewifs wie das Dasein des eigenen

psychischen Ich. Denn das Ich selbst, als bewufstes Wesen, existiert gar nicht, ohne daſs in ihm zugleich irgend etwas geschieht. Ebenso ist auch die Existenz der Vorstellungen des Ich unmittelbar gewifs; Empfindungen, Wahrnehmungen, Begriffe existieren ohne Zweifel als psychische Produkte und insofern ich sie wirklich im Bewufstsein habe. An dieser Realität des Ich, seiner Bewufstseinsvorgänge und seines Bewufstseinsinhalts läfst sich durchaus nicht rütteln.

Steht also die Realität des eigenen Ich und die Thatsache fest, dafs dasselbe die Vorstellung einer von ihm verschiedenen Aufsenwelt hat, so folgt hieraus doch noch keineswegs, dafs nun auch aufser der Vorstellung eine Welt von Dingen existiert. Da die Vorstellung als solche immer nur ein Produkt der Seele ist, so kann ihr natürlich keine Existenz aufser der Seele zukommen. Wenn aber die Vorstellung selbst keine Auskunft darüber giebt, ob ihr ein Ding an sich entspricht, welches sie uns zu repräsentieren bestimmt ist, so läfst sich auch die theoretische Möglichkeit der Annahme nicht bestreiten, dafs aufser unseren Vorstellungen überhaupt keine Welt an sich seiender Dinge existiert. Wir brauchen nur an die Erscheinungen des Traumlebens zu denken, um zugeben zu müssen, dafs unser Glaube an die objektive Realität der Vorstellungsobjekte keine zuverlässige Bürgschaft für deren wirkliche Existenz bietet. Auch im Traume halten wir die vor unserer Phantasie vorüberziehenden Gestalten für reale Objekte, die an sich selbst existieren; sobald wir aber erwachen, wird uns die Täuschung klar, in der wir uns während des Traumes befunden haben. Warum sollte es nun mit der Welt, die sich vor unserem wachen Bewufstsein ausbreitet, nicht auch eine ähnliche Bewandtnis haben? Wer beweist uns, dafs die Welt der Erfahrung trotz aller in ihr herrschenden Ordnung und Gesetzmäfsigkeit nicht ebenfalls eine Traumerscheinung ist, die wir nur deshalb nicht als solche zu erkennen vermögen, weil sie durch das ganze Leben hindurch uns begleitet? Gewifs könnte es sich so verhalten; die allgemeine, rein theoretische Möglichkeit läfst sich nicht leugnen. Dafs es sich aber auch

in Wirklichkeit so verhält, ist, mit einer Ausnahme, die Meinung derjenigen Theorien, mit denen wir uns in diesem Kapitel zu beschäftigen haben.

Um zunächst die Hauptformen dieser Theorien kurz zu charakterisieren, so sei an erster Stelle die Lehre Berkeleys erwähnt, die am besten als Immaterialismus bezeichnet wird. Nach Berkeley existieren nur Geister und zwar eine unbestimmte Anzahl endlicher, geschaffener Geister und neben ihnen die unendliche Gottheit. Die letztere ist es, welche durch ihre Einwirkung auf die endlichen Seelen in diesen die Vorstellung einer materiellen Welt hervorruft; der empirischen Welt entspricht also bei Berkeley keine reale Welt der Dinge; aber doch erzeugt das Subjekt auch nicht rein aus sich selbst und ohne objektive Veranlassung die Vorstellung einer Aufsenwelt. Das letztere ist der Fall nach derjenigen Theorie, welche speziell als subjektiver Idealismus bezeichnet wird[1]), und als deren bekanntester Vertreter J. G. Fichte zu nennen ist. Was existiert, ist dem subjektiven Idealismus zufolge eine Vielheit realer Seelen, deren bloſse Vorstellung die Welt der Dinge ist. Nun kann man aber auch noch die Voraussetzung fallen lassen, daſs auſser unserem Bewuſstsein andere seelische Wesen existieren; auch ihre Realität läſst sich auf die Existenz in unserer Vorstellung beschränken, so daſs überhaupt nichts anderes als mein eigenes Ich mit den von mir hervorgebrachten Vorstellungen existiert. Endlich führen wir noch als eine besondere Theorie den erkenntnistheoretischen Skeptizismus an, der die Frage, ob auſser unserem Bewuſstsein überhaupt etwas existiert, für ein unlösbares Problem hält. Etwaige sonstige Theorien von verwandtem Charakter lassen wir vorläufig auſser Betracht.

Es ist nun unsere Aufgabe, eine Kritik der angeführten subjektivistischen Anschauungen zu geben. Dieselben gehen

---

[1]) Daſs ich den Ausdruck „Subjektiver Idealismus“ in verschiedenen Bedeutungen gebrauche, wird bei einiger Aufmerksamkeit des Lesers zu keinen Verwechselungen Anlaſs geben.

in der Regel von der vollkommen zutreffenden Erwägung aus, daſs wir es in unserem Bewuſstsein nie mit den Dingen selbst, sondern immer nur mit Vorstellungen von Dingen zu thun haben können, die als solche keine Existenz auſser unserem Bewuſstsein besitzen; aus der nicht zu leugnenden Subjektivität unserer Vorstellungen folgt jedoch keineswegs, daſs auſser unserem Bewuſstsein überhaupt nichts existieren kann; wenn der subjektive Idealismus, wie es sehr häufig geschieht, auf das allgemeine Argument begründet wird, daſs ein Sein der Dinge auſser unserer Vorstellung undenkbar sei, so basiert man ihn auf eine unzweifelhafte Petitio Prinzipii; denn es ist durchaus nicht bewiesen, daſs das Sein der Dinge überhaupt nur in ihrem Vorgestelltwerden bestehe. Die Gleichung zwischen dem esse und percipi gilt nur da, wo wirklich gezeigt worden ist, daſs ein Ding oder eine Eigenschaft eines Dinges nur in unserer Vorstellung existiert; als allgemeine Wahrheit aber gilt sie ganz und gar nicht. Das geht schon aus dem Umstande hervor, daſs zum mindesten die Existenz meiner selbst als eines vorstellenden Wesens gewiſs ist; mein Sein besteht keineswegs darin, daſs ich von mir selbst vorgestellt werde; vielmehr, um mich selbst vorstellen zu können, muſs ich ein mit dem Vermögen der Vorstellung ausgestattetes reales Wesen sein, das auch dann existiert, wenn es sich nicht vorstellt; die Vorstellung, die ich von mir selbst habe, ist durchaus nicht die Bedingung meines eigenen Daseins. Wenn man es also als eine allgemeine Wahrheit ausspricht, daſs das Sein nur in der Vorstellung existieren könne, so ist das grundfalsch und ohne weiteres zurückzuweisen. Will man irgend einem Seienden die reale Existenz auſser unserer Vorstellung absprechen, so kann das nie auf Grund der angeblichen Gleichheit zwischen dem Sein und Vorgestelltwerden, sondern immer nur durch den Nachweis geschehen, daſs die spezifische Beschaffenheit eines Seienden die Annahme seiner absoluten Realität nicht gestattet. So behaupten wir z. B. die Idealität von Raum und Zeit, weil wir sie als Vorstellungen von rein subjektivem Ursprung erkannt haben und ihre objektive

Realität um ihrer eigenen Natur willen schlechterdings unbegreiflich finden. Nur wenn man in dieser Weise eine idealistische Anschauung zu begründen sucht, ist das Verfahren korrekt, wenn sich gegen das Resultat vielleicht auch Einwände erheben lassen. Der allgemeine Satz aber, dafs das Seiende nur in der Vorstellung existieren könne, ist eine haltlose Behauptung, die auf lauter Irrwege führt.

Wie wenig Berechtigung derselben zukommt, ergiebt sich ferner auch recht deutlich aus folgender Erwägung. Auch wenn aufser uns eine Welt der Dinge existiert, so sind wir doch nicht imstande, sie unmittelbar zu erkennen; wir bleiben immer auf die Vorstellungen angewiesen, die als solche nur ein Dasein in unserer Seele haben. Auch der Gedanke, die Überzeugung, dafs es eine reale Welt aufserhalb unseres Bewufstseins giebt, kann nur im Innern eines denkenden Subjekts vorhanden und nicht zugleich etwas objektiv Reales aufser der Seele sein. Wenn sich das aber auch in dem Falle so verhalten mufs, dafs aufser uns eine reale Welt existiert, so ist ganz klar, dafs in der Subjektivität unserer Vorstellungen nicht der geringste Grund für die idealistische Leugnung einer realen Welt aufser unserem Bewufstsein liegt. Fest steht zunächst nur so viel, dafs unsere Vorstellungen keine Dinge sind; ob sie aber ihre Entstehung der Einwirkung einer transscendenten Welt verdanken oder einen rein subjektiven Ursprung haben, läfst sich auf Grund dieser Thatsache nimmermehr entscheiden. Auch nicht einmal irgend welche Wahrscheinlichkeit für das Nichtvorhandensein einer realen Welt ergiebt sich aus dem subjektiven Charakter der Vorstellungen. Unterwirft man aber die Schriften, in denen der subjektive Idealismus vertreten wird, einer kritischen Prüfung in diesem Punkte, so wird man häufig die Beobachtung machen können, dafs die Subjektivität der Vorstellungen im Grunde genommen das einzige Argument ist, welches man für die Nicht-Existenz einer realen Welt anzuführen hat.

Auch dann geht man jedoch noch viel zu weit, wenn man aus der Subjektivität unserer Vorstellungen den skeptischen

Schluſs zieht, daſs die Frage, ob es auch auſser unserem Bewuſstsein eine Welt gebe oder nicht, für uns völlig unlösbar sei. Freilich bleiben wir mit allen unseren Vorstellungen und Gedanken in den Grenzen unseres Bewuſstseins eingeschlossen, und es ist selbstverständlich, daſs ein Wissen von den Dingen mit dem Sein der Dinge nie zusammenfallen kann. Hieraus ergiebt sich aber nicht im mindesten, daſs wir keine Mittel hätten, um innerhalb unseres Bewuſstseins und auf Grund seines Vorstellungsinhaltes eine Entscheidung für oder gegen den subjektiven Idealismus zu treffen. Denn einmal ist von vornherein klar und über jeden Zweifel erhaben, daſs es entweder eine reale Welt auſser unserem Bewuſstsein giebt oder nicht; wer überhaupt die Möglichkeit der Annahme der Existenz einer realen Welt bestreitet und zwar deshalb bestreitet, weil diese Annahme ebenfalls subjektiv sei, stellt sich selbst auſserhalb des Bodens, auf welchem allein eine wissenschaftliche Diskussion möglich ist; wo der Nonsens beginnt, hört natürlich die Wissenschaft auf. Ebenso steht vor jeder besonderen Untersuchung die Thatsache fest, daſs unsere Vorstellungen entweder durch eine äuſsere Veranlassung hervorgerufen werden oder nicht; zwar ist es immer die Seele, welche eine Vorstellung erzeugt; aber entweder bringt sie ihre Vorstellungen ohne jede äuſsere Anregung ganz aus sich selbst hervor oder infolge einer Einwirkung, die von einem auſserhalb unseres Bewuſstseins existierenden Dinge ausgeht. Wollte man die letztere Annahme wiederum deshalb zurückweisen, weil sie subjektiv sei, so würde man sich der gleichen Absurdität schuldig machen, die wir soeben als völlig indiskutabel gekennzeichnet haben.

Es handelt sich also bei der Kritik des subjektiven Idealismus ganz einfach um die Frage, welche der beiden zuletzt erwähnten Annahmen die beste Erklärung für die Thatsache liefert, daſs uns eine subjektive Vorstellungswelt von ganz bestimmter Beschaffenheit gegeben ist. Könnten wir den gesamten Inhalt unseres Bewuſstseins ohne jede Schwierigkeit durch die Hypothese des subjektiven Idealismus erklären, so

würde die Brauchbarkeit derselben erwiesen sein; wäre man aufserdem imstande, zu zeigen, dafs die entgegengesetzte realistische Anschauung uns in unlösbare Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt, so müfste man den subjektiven Idealismus ohne Zweifel als die allein zulässige Theorie annehmen; liegt die Sache aber umgekehrt und gilt das, was wir soeben von dem subjektiven Idealismus angenommen haben, vielmehr von der Voraussetzung, dafs aufser unserem Bewufstsein eine reale Welt der Dinge existiert, welche durch ihre Einwirkungen uns zur Produktion einer subjektiven Vorstellungswelt veranlafst, so könnte nur diese letztere Anschauung als berechtigt betrachtet werden. Denn die allgemeinen Gründe, welche man gegen dieselbe ins Feld zu führen pflegt, sind durchaus nicht beweiskräftig.

Wenn wir nun die Ursachen unserer Vorstellungen von einer Aufsenwelt in den Einwirkungen suchen, die von einer realen Welt der Dinge ausgehen, so verfolgen wir dabei ganz einfach ein Verfahren, wie wir es auch sonst anzuwenden pflegen, um die Ursache einer bestimmten Wirkung zu finden. Gar oft müssen wir uns damit begnügen, eine bekannte Wirkung aus einer Ursache zu erklären, die von uns nie direkt wahrgenommen werden kann; dennoch zweifelt niemand, dafs wir das Recht haben, solche Ursachen als vorhanden anzunehmen. Folglich kann man auch die Unwahrnehmbarkeit der Dinge an sich nicht als einen Grund gegen die Möglichkeit der Voraussetzung ihres Daseins geltend machen. Denn irgend eine Ursache müssen unsere Vorstellungen ja doch haben; es liegt im Begriffe der Vorstellung, dafs sie nur in einem vorstellenden Subjekte ihren Sitz haben kann; demnach ist es auch nicht möglich, den Vorstellungen eine absolute, unbedingte Existenz zuzuschreiben, in welchem Falle wir freilich keine Erklärung von ihrem Dasein zu geben brauchten. Da sie nun eine solche unbedingte Existenz nicht haben können, da sie aufserdem nicht unauflöslich mit unserem Bewufstsein verbunden sind, sondern in mannigfachem Wechsel kommen und gehen, so mufs es auch Ursachen geben, durch

die ihr Eintritt bestimmt wird. Auch der subjektive Idealist kann es nicht vermeiden, nach diesen Ursachen zu forschen; auch er mufs sie aber in einem Gebiete suchen, welches jedenfalls nicht in demselben Sinne innerhalb der Sphäre seines Bewufstseins liegt, wie die Vorstellungen selbst; denn wäre das der Fall, so brauchten wir keine Theorien über den Ursprung unserer Vorstellungen aufzustellen; er würde vielmehr von uns direkt erkannt und beobachtet werden. Es ist deshalb nur eine Selbsttäuschung, wenn der subjektive Idealist glaubt, mit seiner Theorie die Grenzen des Bewufstseins nicht zu überschreiten; er ist, wie wir noch näher zeigen werden, ebensogut genötigt, etwas aufser seinem Bewufstsein Liegendes anzunehmen, wie derjenige, welcher die Ursache seiner Vorstellungen im Objekte sucht. Folglich darf er den Gegner des subjektiven Idealismus auch nicht deshalb bekämpfen, weil derselbe mit seinen Annahmen über die Grenzen der Bewufstseinssphäre hinausgeht. Will man sich ganz konsequent innerhalb dieser Grenzen halten, so mufs man die ganze Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen und dem Vorhandensein einer realen Welt als ein unlösbares Problem auf sich beruhen lassen. Diese skeptische Auskunft würde aber wiederum nur dann berechtigt sein, wenn vorher gezeigt worden wäre, dafs bei der Frage nach dem Dasein einer Welt der Dinge sich Gründe und Gegengründe völlig das Gleichgewicht halten. Bevor dies durch eine eingehende Untersuchung nachgewiesen ist, kann die skeptische Lösung unseres Problemes keinen Anspruch auf den Charakter der Wissenschaftlichkeit machen; im Gegenteil würde sie als eine völlig unbegründete dogmatische Entscheidung über die ganze Frage vor aller Untersuchung zu bezeichnen sein. Hierüber ist man sich in den Kreisen, in welchen der skeptische Standpunkt vertreten wird, gewöhnlich durchaus nicht klar. Man glaubt wunder wie kritisch und wissenschaftlich zu verfahren, wenn man auf Grund der Subjektivität unserer Vorstellungen die Unlösbarkeit der Frage nach einem objektiven Korrelat derselben von vornherein behauptet, während man damit in Wirklichkeit doch nur eine

völlig unbewiesene Voraussetzung ausspricht. Vor der Untersuchung steht nur soviel fest, dafs der skeptische Standpunkt überhaupt möglich ist.

Hiermit glauben wir gezeigt zu haben, dafs die allgemeinen Argumente, welche man zu Gunsten des subjektiven Idealismus anzuführen pflegt, durchaus nicht stichhaltig sind; nunmehr kommt es darauf an, nachzuweisen, dafs in der That keine der verschiedenen Formen des subjektiven Idealismus geeignet ist, eine Erklärung unserer Erfahrung zu geben, dafs dagegen die Entstehung unserer Vorstellungen sich in einer befriedigenden Weise begreifen läfst, sobald wir die Voraussetzung machen, dafs eine Welt der Dinge, die auf uns einwirkt, aufser unserem Bewufstsein existiert. Der skeptischen Anschauung brauchen wir dabei nach dem bereits Gesagten eine besondere Widerlegung nicht zu widmen; ihre Unrichtigkeit ergiebt sich aus unserer Kritik der im positiven Sinne subjektiv-idealistischen Theorien zugleich mit. Auch lassen wir den Berkeley'schen Immaterialismus, der doch noch eine objektive Einwirkung als Grund unserer Vorstellungen von einer Aufsenwelt annimmt, vorläufig noch auf sich beruhen, um uns nur mit dem subjektiven Idealismus in der engeren Bedeutung des Wortes und dem Solipsismus zu beschäftigen.

Beide Theorien stimmen darin überein, dafs sie einen rein subjektiven Ursprung unserer Vorstellungen von der Aufsenwelt annehmen; wenn auch der subjektive Idealismus zugiebt, dafs aufser dem eigenen Ich noch eine unbestimmt grofse Anzahl beseelter Wesen in der Welt existieren, so kommt doch deren Dasein für den Ursprung unserer Vorstellungen von einer materiellen Aufsenwelt nicht in Betracht; wir können deshalb auch die Differenzen zwischen subjektivem Idealismus und Solipsismus zunächst noch unberücksichtigt lassen.

Nehmen wir also mit beiden Theorien an, dafs unserer Vorstellung einer materiellen Aufsenwelt keine reale Welt der Dinge zu Grunde liegt, so kann man doch auch von dieser Voraussetzung aus die Thatsache nicht in Abrede stellen, dafs wir die Welt der Erfahrung, die Gesamtheit unserer Wahr-

nehmungen nicht willkürlich aus uns hervorbringen. Vielmehr kommen uns die Vorstellungen von äufseren Gegenständen ganz ohne und selbst gegen unseren Willen; zwar ist es immer die Seele selbst, welche die Vorstellung als solche hervorbringt; aber sie thut das bei ihren Wahrnehmungen nicht aus eigenem Antrieb und absichtlich, sondern ganz unter dem Einflufs einer ihrer Willkür entzogenen Veranlassung. Eine Wahrnehmung ruft aber auch nicht etwa durch ihren Inhalt eine andere in ähnlicher Weise hervor, wie ein Gedanke logisch einen andern fordert. Innerhalb einer logischen Gedankenkette bedingt ein Glied das andere so, dafs ich bei folgerichtigem Denken von dem einen zum anderen gelangen mufs, wenn mir dasselbe auch nicht gegeben ist. Aber die Wahrnehmung als solche bringt nicht neue Wahrnehmungen hervor; sie übt einen kausalen Einflufs auf meinen Vorstellungsverlauf höchstens insofern aus, als sie mich natürlicherweise zu gewissen Gedanken und Ideenverknüpfungen anregt, die sich nach den Gesetzen der Association oder des logischen Denkens an sie anschliefsen. Hier haben wir in Wahrheit einen Kausalzusammenhang, der innerhalb der Sphäre des Bewufstseins liegt und von jedermann auch anerkannt werden wird. Von einem Kausalzusammenhang aber, der die eine Wahrnehmung zur Folge der anderen machte, nehmen wir in unserer Erfahrung nicht die geringste Spur war.

Denken wir beispielsweise einmal an die Aufeinanderfolge von Blitz und Donner; der Blitz ist eine Gesichtswahrnehmung, an die sich die Gehörswahrnehmung des Donners anschliefst; aber niemand wird behaupten wollen, dafs die erste Wahrnehmung die zweite hervorriefe. Die Gesichtswahrnehmung des Blitzes kann in mir auf Grund früherer Erfahrungen zwar die Erwartung der Gehörswahrnehmung des Donners rege machen; aber von dem subjektiven Vorgange der Gesichtswahrnehmung führt keine Brücke zu dem anderen subjektiven Vorgange, durch welchen ich eine bestimmte Gehörsempfindung erhalte. Kann ich doch die Gesichtsempfindung unter Umständen auch dann haben, wenn die entsprechende Schallempfindung ihr

nicht folgt. Wenn also der subjektive Idealist in unserem Falle ein Kausalverhältnis konstatieren will, so mufs er annehmen, dafs die Gesichtsempfindung auf den jenseits unseres Bewufstseins liegenden Zustand des eigenen Ich eine uns unbekannte Wirkung ausübt, die auf eine uns wiederum verborgene Weise dann eine Gehörsempfindung in uns erzeugt. Handelt es sich nun aber gar um eine Folge von Wahrnehmungen solcher Gegenstände, die untereinander in keinem Kausalverhältnisse stehen, so zeigt es sich noch viel deutlicher, wie verkehrt es ist, die Reihenfolge der Wahrnehmungen aus einem immanenten Kausalzusammenhange zwischen diesen selbst als psychischen Zuständen erklären zu wollen. Wenn sich z. B. bei einem Spaziergange meinem Blicke auf Schritt und Tritt neue Gegenstände darstellen, so lassen sich die späteren Wahrnehmungen aus den früheren unmöglich als kausale Folgen ableiten. Denn die früheren Wahrnehmungen können ganz die gleichen sein, ohne dafs ihnen doch die späteren folgen, sobald nämlich mit den Objekten selbst, auf die sich sonst die letzteren bezogen, irgendwelche Veränderungen stattgefunden haben. Wären aber die früheren Wahrnehmungen die Ursache der späteren, so müfsten auch die letzteren stets eintreten, sobald die ersteren erfolgt sind. Ferner wird auch die Reihe der Wahrnehmungen in keiner Weise durch meinen jeweiligen Vorstellungsverlauf und Gedankengang bedingt; denn in derselben Gegend stellen sich mir stets auch dieselben Wahrnehmungsbilder dar, mein sonstiger Bewufstseinsinhalt mag sein, welcher er will. Sollte man hiervon aber nicht ungefähr das Gegenteil erwarten, wenn wirklich alle unsere Vorstellungen ohne jede äufsere Veranlassung von uns hervorgebracht würden? Warum bleiben die Wahrnehmungen von den sonstigen Veränderungen in unserm Bewufstsein unbeeinflufst, wenn sie doch ihren alleinigen Ursprung im Subjekt haben? Hierauf kann der subjektive Idealismus nur dann eine einigermafsen befriedigende Antwort geben, wenn er wiederum über den unmittelbaren Bewufstseinsinhalt hinausgeht und in unserem eigenen Ich ein jenseits der Grenzen der

Erfahrung liegendes Gebiet annimmt, aus dem unsere Wahrnehmungen entspringen; in diesem Falle hat er aber gar kein Recht mehr, das Dasein einer realen Welt deshalb zu leugnen, weil wir von derselben nie eine direkte Kenntnis erhalten können; denn ob ich über den unmittelbaren Bewufstseinsinhalt in der Richtung auf das Objekt oder das Subjekt hinausgehe, ist im Prinzip genau dasselbe. Wie einfach sich hingegen die in den angeführten Beispielen enthaltenen Thatsachen durch die Annahme einer von uns verschiedenen realen Welt erklären, die durch ihre Einwirkungen die Seele zur Produktion bestimmter Vorstellungen veranlafst, leuchtet ohne weiteres ein.

Nun könnte der subjektive Idealist zur Rechtfertigung seiner Ansicht allerdings auf den Umstand verweisen, dafs wir doch auch von Raum, Zeit und Empfindungen den Ursprung aus dem Subjekt annehmen müssen; wenn aber diese Grundelemente der Vorstellungen aus der Seele stammen, ohne dafs wir hierüber von Haus aus Bescheid wissen, warum sollen dann die einzelnen Vorstellungen nicht auch ihrem Inhalte, ihrer jeweiligen Beschaffenheit nach ganz und gar aus dem Subjekte entspringen? Hat es so lange gedauert, bis wir den subjektiven Ursprung von Raum und Zeit erkannt haben, und wir sollten nicht die Hoffnung hegen dürfen, dafs es der zukünftigen Entwickelung der Wissenschaft gelingen wird, mit derselben Evidenz die Vorstellungen und Wahrnehmungen ohne jeden Rest aus subjektiven Quellen abzuleiten? So könnte man, wie gesagt, zu argumentieren versuchen; dafs man damit aber nichts für die Richtigkeit des subjektiven Idealismus beweisen würde, ergiebt sich aus ziemlich einfachen Erwägungen. Zur Genüge haben wir betont, dafs die Vorstellungen als solche sämtlich subjektiv sind; daraus folgt aber ganz und gar nicht, dafs die Seele in sich selbst nun auch die Gründe enthalten müfste, warum sie jetzt diese und dann jene Vorstellung thatsächlich hervorbringt. Die Analogie von Raum und Zeit beweist hierfür durchaus nichts. Denn eben bei Raum und Zeit läfst sich mit überzeugenden Gründen dar-

thun, dafs sie aus dem Subjekte entspringen müssen; für die Annahme hingegen, dafs unsere Vorstellungen auch ihrer speziellen Beschaffenheit im einzelnen nach aus dem Subjekte stammen, fehlen ähnliche Gründe nicht nur vollständig, sondern es widersprechen ihr auch eine ganze Reihe von Thatsachen. Derartige Thatsachen kann bei Raum und Zeit niemand anführen; sobald man nur einmal die Gründe für ihren subjektiven Ursprung völlig verstanden hat, vermag man an dem wirklichen Vorhandensein des letzteren nicht mehr zu zweifeln. Der subjektive Ursprung von Raum und Zeit kann auch gar nicht besonders auffallen, wenn wir bedenken, dafs beide die Grundformen der ganzen Erfahrungswelt sind, die sich überall gleich bleiben, so verschieden auch der Inhalt sein mag, den sie umschliefsen. Auch die Anzahl der verschiedenen Empfindungen, die mit Raum und Zeit die Grundlagen aller unserer Vorstellungen ausmachen, ist nicht so grofs, dafs wir ihren subjektiven Ursprung nicht sehr wohl verständlich finden sollten. Wie unermefslich ist dagegen die Mannigfaltigkeit der einzelnen Gegenstände, die wir um uns wahrnehmen! Kaum ein Ding gleicht genau dem anderen; immer neue Objekte treten uns mit der Erweiterung unserer Erfahrung entgegen! Nehmen wir nun aufser uns eine reale Welt an, so kann die Mannigfaltigkeit der Gegenstände unserer Vorstellung nicht auffallen; denn dafs es in einer realen Welt eine grofse Menge sehr verschiedener Dinge giebt, wird niemandem befremdlich erscheinen. Hingegen müssen wir eine höchst sonderbare und merkwürdige Beschaffenheit unserer Seele annehmen, wenn dieselbe, ohne eine äufsere Einwirkung zu erleiden, die ganze Mannigfaltigkeit der empirischen Objekte aus sich erzeugen soll. Was in aller Welt kann sie veranlassen, die subjektiven Elemente all' ihres Vorstellens in so mannigfach verschiedener Weise zu kombinieren, wie es doch thatsächlich der Fall ist, wenn sie dabei nicht unter einem Zwange steht, den sie durch die Einwirkung einer aufser ihr vorhandenen realen Welt erleidet? Es ist also ganz klar, dafs der subjektive Ursprung der Elemente aller unserer Vorstellungen mit nichten zu dem

Schlusse berechtigt, dafs auch die Gründe dafür, weshalb wir hier dieses, dort jenes Objekt vorstellen, in der Seele zu finden sein müfsten.

Untersuchen wir nun aber die Beschaffenheit der in der Erfahrung uns gegebenen äufseren Gegenstände noch näher, so läfst sich auf keinen Fall leugnen, dafs die materiellen Objekte, die uns in der Erfahrung entgegen treten, wirkungsfähige, kraftbegabte Dinge sind. Nun versteht man sehr wohl, wie die Seele imstande sein kann, leere, wirkungslose Formen, wie Raum und Zeit, aus sich zu erzeugen; ebensowenig widerspricht die passive Rolle, welche die Empfindungsqualitäten in der äufseren Natur spielen, ihrem subjektiven Ursprung. Dagegen ist es ganz unverständlich, wie die realen Naturkräfte, die eigentlich wirkenden Faktoren in der Aufsenwelt von der Seele erzeugt werden sollen. Ja, wenn die ganze Natur weiter nichts als eine Summe völlig schattenhafter, wesenloser Dinge wäre, wie es unsere Erinnerungs- und Phantasiebilder sind, dann wäre es noch eher begreiflich, dafs sie bis auf den Rest ein rein seelisches Produkt darstellte. Um aber widerstands- und wirkungsfähige Körper aus sich zu erzeugen, müfste unsere Seele ein schöpferisches Vermögen besitzen, das wir ihr auf keine Weise zutrauen können, wenn wir ihr nicht geradezu eine Art von Allmacht beilegen wollen.

Nun ist es ja allerdings richtig, dafs uns auch die Gestalten unserer Träume als wirkungsfähige, kraftbegabte, zum Teil sogar beseelte Wesen erscheinen, ohne das doch in Wahrheit zu sein. Warum also, könnte der subjektive Idealist fragen, soll nicht auch die Wirkungsfähigkeit der in der Erfahrung gegebenen Gegenstände bloſser Schein sein, den uns eine trügerische subjektive Einbildung vorspiegelt? Wenn sich aber die Berechtigung dieser Frage nicht leugnen läfst, so folgt doch hieraus keineswegs, dafs sie nun das wahre Verhältnis der Sache zum Ausdrucke brächte; im Gegenteil ist klar, dafs man sich mit dieser Auffassung in unlösbare Schwierigkeiten verstrickt. Nur mit Hülfe der gewagtesten Hypothesen könnte man hoffen, vom Standpunkte des sub-

jektiven Idealismus aus den zwischen Traum und empirischer Wirklichkeit auf alle Fälle bestehenden Unterschied zu erklären. Wenn nämlich die empirische Wirklichkeit restlos von dem Subjekt hervorgebracht wird, wie kommt es dann, dafs sie einen solchen Zusammenhang, eine so feste Ordnung und strenge Gesetzmäfsigkeit zeigt, während der Inhalt unserer Träume so unzusammenhängend und lückenhaft ist? Notwendigerweise müfste man voraussetzen, dafs der subjektive Ursprung des Traumes etwas anderes bedeutet, als der subjektive Ursprung der empirischen Wirklichkeit. Die letztere müfste aus einem ganz anderen Gebiete unseres subjektiven Seelenlebens herstammen, als der erstere. Denn hätten beide den gleichen Ursprungsort, so würde der Unterschied zwischen ihnen ganz unbegreiflich sein. Mit einer solchen dualistischen Voraussetzung über die Beschaffenheit unseres seelischen Innern würden wir aber zu Hypothesen geführt werden, die jedenfalls sehr viel unwahrscheinlicher sind, als die Annahme einer aufser unserem Bewufstsein existierenden realen Welt.

Gehen wir dagegen von dieser letzteren Annahme aus, so erklärt sich der Unterschied zwischen Traum und Wirklichkeit in einer völlig befriedigenden Weise. Die Ordnung und Gesetzmäfsigkeit der empirischen Welt rührt dann einfach daher, dafs in der realen, jenseits der Erfahrung gelegenen Welt Ordnung und Gesetzmäfsigkeit herrschen. Aufserdem wird bei dem Vorhandensein einer Welt der Dinge die Thatsache verständlich, dafs wir überhaupt Vorstellungen von so mannigfaltigem Inhalt haben. Diesen Vorstellungen entnimmt nun die Seele das Material, mit dem sie in dem Traume arbeitet; sobald sie die Fähigkeit hat, von den ursprünglichen Wahrnehmungen Gedächtnisbilder festzuhalten und diese phantasiemäfsig in neue Verbindungen zu bringen, sind auch die vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus wesentlichsten Bedingungen gegeben, auf denen die Möglichkeit des Träumens beruht. Da sich aber die Traumbilder bei ihrem subjektiven Ursprung nicht auf wirkliche Gegenstände beziehen, so ist es kein Wunder, wenn sie untereinander in einem wenig ge-

ordneten, sehr losen Zusammenhange stehen; denn logische Erwägungen sind es andererseits ja auch nicht, von denen der Fortgang von einer Vorstellung zur anderen während des Traumes in der Regel abhängt. Endlich ist auch die Schattenhaftigkeit der Traumgestalten im Gegensatze zu der Realität und Wirkungsfähigkeit der empirischen Objekte von unserem jetzigen Standpunkte aus sehr wohl verständlich. Bei den Gegenständen der Aufsenwelt kommt die Wirkungsfähigkeit daher, dafs sie die Erscheinungen realer Dinge an sich sind, die die Veränderungen in der Welt unserer Erfahrung durch ihre Kräfte hervorbringen. Bei den Traumbildern fehlt dieses objektive Moment, und deshalb sind sie auch nicht imstande, in der empirischen Welt irgend welche Wirkungen auszuüben.

Dafs diese Erklärung des Unterschiedes zwischen Traum und Wirklichkeit sehr viel mehr befriedigt als die Theorie von einem doppelten Traumleben, die der subjektive Idealismus aufstellen mufs, bedarf keines besonderen Beweises. Sollte dennoch die empirische Wirklichkeit nicht mehr als ein Traum sein, so würde auch die Klarheit dieses Traumlebens auffallend erscheinen müssen. Denn es läfst sich doch nicht leugnen, dafs die Klarheit unseres wachen Bewufstseins sehr viel gröfser ist, als die des Traumbewufstseins, in welchem eine Vorstellung nur selten den Grad von Deutlichkeit erreicht, der den eigentlichen Wahrnehmungen zukommt. Wenn ferner die Täuschungen des gewöhnlichen Traumes als solche erkannt werden, sobald wir aus dem Schlafe erwachen, so giebt es allerdings für den Traum, der unserm wachen Bewufstsein eine empirische Welt vorspiegelt, ein ähnliches Erwachen nicht. Einen Ersatz für diesen Mangel würde aber doch wohl die philosophische Kritik bieten müssen, wenn sie die Thatsachen der Erfahrung durch die Theorie des subjektiven Idealismus zu erklären sucht. Zum mindesten liegt die Annahme sehr nahe, dafs wir bei diesem Erklärungsversuche den wahren Charakter der empirischen Wirklichkeit als einer blofsen Traumerscheinung deutlich erkennen müfsten, wenn sie in Wahrheit eine solche Erscheinung wäre; statt dessen führt die kritische Analyse des empirischen

Bewufstseinsinhalts notwendig zu der Vorstellung, dafs aufser unserem Bewufstsein eine reale Welt als Ursache unserer Wahrnehmungen vorhanden ist.

Hätte der subjektive Idealismus recht, so würde es ferner schwer verständlich sein, warum das eigentliche Wesen der Dinge uns so tief verborgen ist; wenn wir den ganzen Inhalt unserer Erfahrung ausschliefslich aus unserem eigenen Inneren erzeugen, warum ist uns dann nicht alles in der Welt so klar wie das Wesen von Raum, Zeit und Empfindungen, deren subjektiver Ursprung keinen Zweifel leidet? Warum durchschauen wir das Wesen der Dinge nicht genau so gut a priori, wie wir a priori die Gesetze des Raumes und der Zeit zu erkennen imstande sind? Giebt es aufser unserem Bewufstsein eine reale Welt, die sich in unseren Vorstellungen abspiegelt, so ist der angeführte Unterschied sehr wohl begreiflich, ja geradezu selbstverständlich. Vom Standpunkte des subjektiven Idealismus dagegen läfst er sich entweder gar nicht oder doch nur durch die mehr als gewagte Annahme erklären, dafs die allgemeinen Elemente unseres Vorstellens an einem ganz anderen Orte entspringen, als die ebenfalls subjektiven Gründe, auf denen die bestimmten einzelnen Wahrnehmungen beruhen. Man mufs dann annehmen, dafs die Ursachen, welche die letzteren hervorrufen, in einer tieferen und von der eigentlichen Sphäre unseres Bewufstseins weiter entfernten Region des Seelenlebens zu suchen sind, als die Ursprungsstellen von Raum, Zeit und Empfindung. Aus jener tieferen Region müfsten dann auf denjenigen Teil unseres Vorstellungsvermögens, welcher Raum, Zeit und Empfindung hervorbringt, bestimmte Einwirkungen geschehen, die denselben veranlassen, seine Empfindungen zu bestimmten Vorstellungen zu vereinigen und räumlich und zeitlich zu ordnen. Hierdurch aber würde in unser Seelenleben wiederum ein Dualismus hineinkommen, der unendlich viel unwahrscheinlicher ist als das Dasein einer realen Welt aufser unserer Vorstellung. Zur Milderung dieses Dualismus hilft es auch nichts, zwischen einer bewufsten und unbewufsten Sphäre des Seelenlebens zu unterscheiden. Denn

auch Raum, Zeit und Empfindungen entspringen insofern aus einer unbewufsten Region des eigenen Innern, als ihre subjektive Herkunft nicht Gegenstand eines unmittelbaren Wissens, sondern nur indirekt zu erschliefsen ist. Dafs die empirischen Objekte aus der Sphäre des unbewufsten Seelenlebens stammen, kann also kein Grund sein, weshalb wir sie mit dem geistigen Blicke nicht ebensogut zu durchdringen vermögen, wie das Wesen von Raum und Zeit.

Ähnliche Schwierigkeiten wie aus dem jetzt besprochenen Verhältnisse erwachsen dem subjektiven Idealismus weiter auch aus dem Umstande, dafs wir immer nur einen sehr beschränkten Teil des Seienden wahrnehmen. Man sollte doch erwarten, dafs die Gesamtheit alles überhaupt Vorstellbaren fortwährender Gegenstand unseres Bewufstseins, unserer Wahrnehmung wäre, wenn das Subjekt alles Seiende aus sich allein produziert. Was in aller Welt mag denn unsere Seele veranlassen, mit dem Reichtum ihres eigenen Innern so zu kargen, dafs sie uns stets nur einzelne Schätze zeigt, die doch ihrem Werte nach vor anderen nichts voraushaben? Welche Gründe will der Vertreter des subjektiven Idealismus anführen, um dieses merkwürdige Verhalten der Seele verständlich zu machen? Soll er sagen, dafs es ihr um der Fülle ihres Vorstellungsinhaltes willen unmöglich sei, denselben in seiner Totalität gleichzeitig aus den verborgenen Tiefen ihres Inneren in die Sphäre des Bewufstseins zu erheben? Und wenn man sich diese allerdings nur sehr wenig befriedigende Auskunft gefallen lassen wollte, so ist doch damit nun noch nicht erklärt, warum die Seele jetzt diese und dann jene Gegenstände vorstellt. Man sieht gar nicht ein, woher sie ein Motiv nehmen sollte, um unter den ihr überhaupt möglichen Vorstellungen eine ganz bestimmte Wahl zu treffen. Wenn ich mich z. B. im Raume vorwärts bewege und dabei immer neue Gegenstände in den Bereich meiner Wahrnehmung treten, so ist das Verschwinden der einen und das Auftauchen anderer Objekte für den subjektiven Idealismus eigentlich ganz unverständlich. Nimmt man die Existenz noch anderer Geister aufser dem eigenen

Subjekt an, so könnte man allenfalls den mit der Bewegung stattfindenden Wechsel meiner Beziehungen zu ihnen für den Grund halten, welcher die Reihenfolge meiner Wahrnehmungen bedingt. Aber einmal erhebt sich hiergegen das Bedenken, daſs die hierbei vorauszusetzende direkte Wechselwirkung zwischen den einzelnen Seelen ein Vorgang ist, der selbst der Erklärung dringend bedarf; wäre aber auch die Möglichkeit einer derartigen Wechselwirkung nicht zweifelhaft und gegen die Annahme ihres wirklichen Stattfindens nichts einzuwenden, so würde man doch die Frage aufwerfen müssen, was sie uns zur Wahrnehmung von Gegenständen nützen soll, die selbst nicht beseelt und auch auſser direkter Beziehung zu beseelten Wesen sind. Vollends aber für den Standpunkt des Solipsismus hört die Möglichkeit auf, ein Verständnis des bei der Bewegung im Raume stattfindenden Wechsels von Vorstellungen zu gewinnen; Beziehungen zu anderen Wesen giebt es nicht mehr, die auf die Produktion meiner Vorstellungen von Einfluſs sein könnten; auch durch die Bewegung wird keine Veränderung meines Verhältnisses zu den Dingen hervorgerufen, da es solche ja nicht giebt. Also kann man nur die Annahme machen, daſs bei Gelegenheit der Vorstellung der eigenen Bewegung in meinem Inneren irgend welche Veränderungen stattfinden, die die Veranlassung zur Erzeugung bestimmter Vorstellungen werden. Es liegt aber auf der Hand, daſs mit dieser Annahme, auf welche man schlieſslich auch unter der Voraussetzung der Existenz noch anderer Seelen zurückkommen muſs, keine wirkliche Erklärung der Wahrnehmungsvorgänge bei Gelegenheit der Bewegung gegeben wird.

Wie viel einfacher, natürlicher und besser erklärt sich dagegen der durch die Bewegung bedingte Wechsel unserer Wahrnehmungen auf Grund der Voraussetzung, daſs auſser unserem Bewuſstsein eine reale Welt der Dinge existiert, deren Beziehungen zu uns sich ändern, wenn wir uns bewegen. Dabei macht es nichts aus, ob wir den Raum für etwas Reales oder bloſs Ideales halten. Denn auch im letzteren

Falle liegt doch der Erscheinung der Bewegung ein realer Vorgang zu Grunde, der meine Beziehungen zu den von mir verschiedenen Gegenständen gerade so gut verändert, wie es die Bewegung als ein absolut realer Vorgang nur immer vermöchte. Vergleicht man hiernach den Erklärungswert der subjektiv-idealistischen und der realistischen, d. h. die Existenz einer Welt der Dinge voraussetzenden Hypothese für die in Frage stehenden Erscheinungen miteinander, so kann es gar keinen Augenblick zweifelhaft sein, dafs nur die letztere als eine ernst zu nehmende wissenschaftliche Theorie in Betracht kommen kann. Im Grunde genommen genügt dieses einzige Argument, — und das Gleiche gilt auch von einer ganzen Reihe anderer — um die völlige Unbrauchbarkeit des subjektiven Idealismus zur Erklärung der Erfahrungsthatsachen darzuthun.

Noch mehr aber gerät der subjektive Idealismus in die Enge, wenn er aufgefordert wird, sich darüber auszusprechen, wie es mit der Realität der Dinge und Ereignisse in vergangenen Zeiten sich verhält. Was ich erlebe, kann ich allenfalls für meine bloſse Vorstellung erklären; aber wie komme ich dazu, mir ein Geschehen vorzustellen, welches vor meiner Geburt stattgefunden hat, und von dem ich durch direkte Wahrnehmung nichts weifs? Was veranlafst mich, mir einzubilden, es habe in der Entwickelung unserer Erde einmal eine Periode gegeben, in der noch keine Spur von Bewufstsein vorhanden war? Worin in aller Welt soll man die Bedeutung dieser früheren Erdperioden suchen, wenn es nichts anderes als bewufste Wesen giebt, die doch damals gerade noch fehlten? Oder wenn man sagen wollte, die Realität dieser Entwicklungsepochen bestände darin, dafs sie von Seelen auf anderen Gestirnen einstmals vorgestellt worden wären, so fehlt es wiederum an einem Bindegliede, welches uns den Übergang der Vorstellungen dieser Wesen in unser eigenes Bewufstsein einigermafsen verständlich machen könnte. Denn eine solche Miteilung der Vorstellungen früherer Generationen an spätere Geschlechter müfste man doch fast annehmen, wenn man die

Kenntnis von der Vergangenheit erklären wollte, die wir zu besitzen glauben. Freilich könnte man auch sagen, dafs es nur unsere gegenwärtigen Wahrnehmungen seien, welche uns aus rein subjektiven Gründen veranlafsten, frühere Ereignisse als Ursache zu den scheinbaren Vorgängen in der jetzigen Zeit anzunehmen. Hiergegen ist jedoch zu bemerken, dafs vom Standpunkt des subjektiven Idealismus aus ein solches Bedürfnis, die Wahrnehmungen des eigenen Lebens durch die Annahme früherer Ereignisse zu erklären, ganz unverständlich sein würde. Wenn abgesehen von der Existenz bewufster Wesen und den in ihnen sich abspielenden inneren Vorgängen alles Sein und Geschehen in der Welt sich für uns auf unsere eigenen Vorstellungen und Wahrnehmungen reduziert, so beginnt für uns das scheinbare Geschehen mit unseren ersten Wahrnehmungen und setzt nicht noch ein vorhergehendes Geschehen zu seiner Erklärung voraus.

Zu einem Teile der hier aufgezählten Schwierigkeiten kommt nun für den Solipsismus noch eine neue Verlegenheit hinzu. Wenn ich selbst nämlich das einzige bin, was überhaupt existiert, so mufs ich notwendigerweise aus früher angeführten Gründen von Ewigkeit her existieren. Nun steht aber erfahrungsmäfsig ohne jeden Zweifel so viel fest, dafs ich als bewufstes menschliches Wesen nur eine kurze Spanne Zeit hindurch existiere; mein menschliches Bewufstsein hat einen bestimmten Anfang und ebenso ein bestimmtes Ende in der Zeit. Will nun der Solipsist nicht den grundlosen Ursprung seines Bewufstseins aus dem absoluten Nichts annehmen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als dafs er die Präexistenz seines eigenen Ich vor dem Beginn seines menschlichen Bewufstseins voraussetzt. Thut er aber dies, so darf er sich zur Begründung seines Standpunktes jedenfalls nicht mehr auf den Grundsatz berufen, dafs nur die Existenz des eigenen bewufsten Ich als einzige Realität in der Welt angenommen werden dürfe; dieser Grundsatz ist vielmehr vollständig durchbrochen, sobald einmal eine andere Form der Existenz des eigenen Ich als eine zulässige Voraussetzung angesehen wird.

Giebt aber der Solipsist zu, dafs das menschliche Bewufstsein nur eine vorübergehende Form seines eigenen Ich sei, so hat er auch die Aufgabe, sich darüber zu erklären, wie er sich den Zustand seines Ich vor dessen Eintritt in das irdische Dasein und seinen Übergang in das letztere vorstellt. Aufserdem ist er verpflichtet, Rechenschaft abzulegen von dem Ursprung unserer Kenntnis der Vergangenheit; denn das, was vor der Entstehung unseres menschlichen Bewufstseins in unserem eigenen Ich vorgegangen ist, und was uns vielleicht bestimmte Wahrnehmungen verschafft hätte, wenn unser jetziges Bewufstsein eben schon vorhanden gewesen wäre, kann nicht zum Gegenstand der Vorstellung unseres gegenwärtigen Bewufstseins werden, welches doch in seine eigenen Grenzen eingeschlossen bleibt. Der Solipsist mufs daher über seine eigentliche Grundanschauung notwendigerweise hinausgehen, wenn er auch nur einen schwachen Versuch machen will, die hier angedeuteten Probleme zu lösen. Und nun vergleiche man mit diesen dem Solipsismus entgegenstehenden Schwierigkeiten die Einfachheit und Leichtigkeit, mit der unsere Vorstellungen von der Vergangenheit durch die realistische Annahme einer aufser unserem Bewufstsein und schon vor dessen Entstehung existierenden Welt der Dinge erklärt werden. Dann ist nicht nur der Beginn unseres menschlich-irdischen Daseins in einer bestimmten Zeit, sondern auch die weitere Thatsache sehr wohl verständlich, dafs wir durch Überlieferung, und, wo diese fehlt, durch den Rückgang am Leitfaden des Kausalgesetzes uns eine Kenntnis des Gewesenen verschaffen können. Durch die Hypothese des Solipsismus aber wird jede Möglichkeit eines Verständnisses für die vor unserer eigenen Zeit liegende Vergangenheit vernichtet.

Nicht minder unverständlich ist aber vom Standpunkt des Solipsismus auch die Ordnung, die Gesetzmäfsigkeit, der Kausalzusammenhang in der Welt unserer Erfahrung. Wenn nämlich die Dinge nur in unserer Wahrnehmung existieren, so darf auch nie mehr existieren, als was wir thatsächlich wahrnehmen. Auch die Gegenstände unserer wirklichen Wahr-

nehmung müssen zu existieren aufhören, sobald der Wahrnehmungsvorgang aufhört. So muſs die Welt z. B. völlig verschwinden, während wir schlafen; nur von unserem eigenen Ich bleibt dann noch irgend etwas übrig, weil sonst der Wiederbeginn der Bewuſstseinsthätigkeit unerklärlich wäre. Aber auch während des Wachens existieren immer nur die wenigen direkt wahrgenommenen Gegenstände. Hierüber muſs man im Klaren sein, wenn man eine richtige kritische Stellung zu dem Solipsismus gewinnen will. Dieser Konsequenz widerspricht nun aber die Erfahrung in einer so unzweideutigen und nachdrücklichen Weise, als man es nur immer wünschen kann. Denn ohne Zweifel gehen mit den Wahrnehmungsobjekten in unzähligen Fällen Veränderungen vor, während wir sie nicht wahrnehmen. Wenn ich die Bewegung eines Vogels durch die Luft eine Zeit lang verfolge, dann für eine kurze Weile die Augen schlieſse und sie darauf wieder öffne, so finde ich den Vogel keineswegs mehr an derselben Stelle, an welcher er mir erschien, als ich die Augen schloſs. Woher kommt das, wenn der Vogel und seine Bewegung nur in meiner Wahrnehmung vorhanden sind? Warum nehme ich ihn bei Öffnung der Augen nicht da wahr, wo er sich unmittelbar vor Schlieſsung derselben befand? Oder denken wir an die mannigfachen Veränderungen, die sich zuzutragen pflegen, während wir schlafen. Das Weltbild, welches sich unseren Blicken darbot, als wir uns zur Ruhe begaben, war ein ganz anderes, als dasjenige, welches uns beim Erwachen sich darstellt. Fragen wir aber nach dem Grunde dieser Erscheinung, so ist der Vertreter des Solipsismus nicht imstande, eine klare und mit seinem eigentlichen Prinzip ohne Schwierigkeit zu vereinigende Antwort zu geben. Denn daſs die Veränderungen, welche mit den Dingen vorgehen, während wir sie nicht wahrnehmen, ebensogut die gesetzlich bedingte Folge kausal wirkender Faktoren sind wie die von uns wahrgenommenen Veränderungen, kann gar keinem Zweifel unterliegen. Dann aber muſs der Solipsist die Annahme machen, daſs während der den Wahrnehmungsprozeſs unterbrechenden

Pausen in seinem eigenen Inneren, ihm selbst unbewufst, Veränderungen vorgehen, welche sein Vorstellungsvermögen in der Weise affizieren, dafs beim Wiederbeginn der Wahrnehmungsthätigkeit die Gegenstände ganz dieselben Erscheinungen zeigen, als wenn sie selbst irgend welche Veränderungen erlitten hätten. Gewifs eine höchst merkwürdige Erklärung der Erfahrungsthatsachen, welche um so weniger befriedigen kann, als damit das Prinzip des Solipsismus, wonach das Sein der Dinge in ihrer Vorstellung bestehen soll, vollständig durchbrochen wird.

Allerdings wäre wohl auch noch eine zweite Auskunft denkbar, die sich aber von dem Boden des Solipsismus so gut wie ganz entfernt. Man könnte die Hervorbringung der Erfahrungswelt durch das eigene Ich in dem Sinne auffassen, dafs wir durch eine Art schöpferischer Kraft eine reale Welt wirkungsfähiger Dinge erzeugten, die, einmal von uns geschaffen, fortführen eine selbständige Existenz auch aufser unserer Vorstellung und unabhängig von unserer Wahrnehmungsthätigkeit zu besitzen. Dadurch wären wir dann in den Stand gesetzt, eine wirkliche Erklärung der Thatsache zu geben, dafs die Gegenstände in der äufseren Natur nach unserer Auffassung wirkungsfähige Dinge sind, und dafs sie auch aufser der Wahrnehmung bestimmte Veränderungen erleiden. Damit würde man aber vom Standpunkte des Solipsismus schliefslich auf den Boden der gewöhnlichen Anschauungsweise übertreten, nur dafs man dem Ich geradezu die Eigenschaften eines Gottes zuschriebe; jedoch bedarf es wiederum keines Beweises, dafs eine derartige Hypothese mit der realistischen Annahme einer von uns unabhängigen Welt der Dinge in gar keine Konkurrenz treten kann.

Läfst man dagegen aufser dem eigenen Ich die Existenz noch anderer beseelter Wesen zu, so würde die soeben gemachte Voraussetzung von der Erzeugung einer realen, nicht blofs aus einer Summe von Vorstellungen bestehenden Aufsenwelt durch das eigene Ich nicht mehr möglich sein; und zwar deshalb nicht, weil wir auf diesem Wege zu einer Vielheit

von Welten kämen, deren Zahl der Anzahl der beseelten Wesen entsprechen würde. Wie aber sollten diese vielen Welten neben einander bestehen können, ohne sich gegenseitig zu stören? Denn dafs eine jede derselben von der anderen völlig unabhängig und getrennt wäre, kann man deshalb nicht annehmen, weil sie inhaltlich einander im wesentlichen gleich sind; wenigstens wird niemand, der den subjektiven Idealismus vertritt, das Gegenteil behaupten wollen. Um also zu erklären, wie es möglich sei, dafs an den Objekten unserer Wahrnehmung während des Pausierens der Wahrnehmungsthätigkeit Veränderungen vor sich gehen, mufs der subjektive Idealismus auf die vorher besprochene Annahme zurückkommen, dafs in den Tiefen der Seele, aus denen die Vorstellungen entspringen, gesetzmäfsige Veränderungen des Vorstellungsmateriales stattfinden, auch wenn die Vorstellungsthätigkeit als solche nicht in aktiver Wirksamkeit begriffen ist; und zwar müssen die Veränderungen sich genau in der Weise vollziehen, dafs ganz das gleiche Resultat erreicht wird, als wenn in einer Welt von uns unabhängiger Dinge reale Veränderungen stattfänden, die entsprechende Veränderungen in der empirischen Welt unserer Vorstellung zur Folge hätten. Das heifst aber gar nichts anderes mehr, als dafs die in den letzten Worten ausgesprochene natürliche Auffassung der Sache das wahre Verhältnis zum Ausdruck bringt, während die subjektivistische Theorie mit den Thatsachen der Erfahrung nicht in Einklang zu bringen ist.

Natürlich kann der subjektive Idealismus, schon weil er die Existenz einer Vielheit erkennender Subjekte annimmt, sich nicht mehr auf das Prinzip stützen, dafs das Sein der Dinge nur in unserer Vorstellung bestehe. Ebensowenig darf er sich zu seiner eigenen Rechtfertigung auf die Subjektivität der Vorstellungen und die daraus angeblich entspringende Unmöglichkeit berufen, mit unserer Erkenntnis über die unmittelbare Sphäre des Bewufstseins jemals hinauszugelangen. Indem wir zugeben, dafs auch noch andere denkende Wesen existieren als wir selbst, müssen wir ja gerade über den unmittelbaren Inhalt unseres Bewufstseins hinausgehen. Nun können wir

von anderen denkenden Subjekten nur dadurch etwas wissen, dafs dieselben auf irgend eine Weise zu uns in eine kausale Beziehung treten, vermöge deren in uns Vorstellungen geweckt werden, die wir auf beseelte Wesen als ihre Ursachen zurückführen. Dabei liegt aber die Sache so, dafs wir die Ursache zu unseren Vorstellungen von anderen Wesen unter normalen Verhältnissen nie in einer direkten seelischen Einwirkung derselben suchen können. Was uns unsere äufseren Vorstellungen direkt wahrnehmen lassen, sind körperliche Erscheinungen; Seelen dagegen erscheinen uns nicht einmal, sondern werden von uns nur aus gewissen körperlichen Äufserungen gewisser organischer Wesen erschlossen. Wenn es nun nicht erlaubt sein soll, aus unseren Vorstellungen von einer materiellen Aufsenwelt auf die Existenz von Dingen an sich zu schliefsen, welche den äufseren Erscheinungen zu Grunde liegen, so ist es offenbar noch viel weniger möglich, für gewisse Äufserungsformen dieser Erscheinungen, denen ja selbst nach der Voraussetzung kein reales Objekt entspricht, die Ursache in seelischen Vorgängen zu suchen, die im Innern der Erscheinungen stattfinden sollen. Vielmehr müfste die Existenz seelischer Wesen noch weit unsicherer sein als diejenige von Dingen, die das Substrat der materiellen Welt bilden. Denn die Seele etwa direkt zum Ding an sich des Körpers machen zu wollen, geht schon deshalb nicht an, weil es dann völlig unklar wäre, woher die Erscheinung der anorganischen Materie stammen sollte. Denn diese kann man doch unmöglich als vorstellungsmäfsigen Repräsentanten eines seelischen Lebens ansehen, wie wir es in unserem eigenen Innern finden. Dennoch ist die empirische Existenz der anorganischen Materie genau so gewifs wie diejenige der höchst entwickelten Organismen. Wenn daher mit den letzteren ein Ding an sich, nämlich eine Seele, irgendwie verbunden ist, so wird auch die anorganische Materie nicht bis auf den Rest blofse Vorstellung sein.

Dafs wir also die Existenz von uns verschiedener geistiger Wesen leichter imstande sein sollten zu erkennen, wie die Existenz anderer realer Dinge, ist eine durchaus unrichtige

Meinung. Nur soviel darf man behaupten, dafs der Annahme denkender Subjekte, die an sich selbst existieren, kein prinzipielles Bedenken im Wege steht, weil wir aus der eigenen Erfahrung wissen, dafs ein derartiges Subjekt existieren kann. In Rücksicht auf die Materie hingegen giebt es eine ganze Reihe gewichtiger Gründe, welche uns die Annahme ihrer absoluten Realität verbieten. Aber daraus folgt nicht, dafs es nun in der Welt nichts anderes als nur geistige Wesen geben könnte. Vielmehr müssen wir überall, wo uns die Erscheinung einer Körperwelt entgegentritt, auch eine reale Welt der Dinge annehmen, weil ohne das unsere Wahrnehmungen weder im einzelnen noch in ihrem Zusammenhange erklärbar sein würden. Denn die Produktion einer materiellen Welt durch die Vorstellung des Subjekts ist ja doch ganz unbegreiflich ohne die Annahme einer realen Welt aufser dem Bewufstsein. Wenn nur seelische Wesen existieren, warum stellen sich diese denn eine Körperwelt vor, die ein blofser Schein ist? Weshalb wiegen sie sich in die Täuschung ein, es gebe eine Welt der Dinge, da man doch gar nicht absieht, was ihnen diese Täuschung nützen soll? Dafs auch nicht etwa ein vernünftiger moralischer Zweck mit der Vorstellung einer Körperwelt verbunden sein kann, ist bei einer richtigen Auffassung vom eigentlichen Wesen und der wahren Bedeutung der Moral unschwer einzusehen. Nur wenn man ganz falschen Ansichten über die Zwecke des moralischen Handelns huldigt, kann man mit Fichte der Meinung sein, es sei moralisch wünschenswert, eine empirische Welt aus dem Grunde hervorzubringen, um an ihr seine sittlichen Kräfte üben und bethätigen zu können. Moralische Verhältnisse kann es nur da geben, wo innerhalb einer Gemeinschaft von Individuen eine Verletzung der Interessensphäre des einen durch den anderen und eine Steigerung des Wohlbefindens, resp. eine Milderung der Leiden des Nächsten durch Wohlwollen, Liebe und die Bethätigung ähnlicher Gesinnungen möglich ist. Wenn es einmal eine solche Gemeinschaft von Individuen giebt, so ist zur Regelung des gegenseitigen Verhaltens derselben eine mo-

ralische Grundlage, ein moralisches Gesetz freilich unentbehrlich. Aber die Moral in der Weise zum Weltzwecke machen wollen, dafs das Dasein der Dinge überhaupt nur die Bestimmung hat, die praktische Befolgung moralischer Gebote zu ermöglichen, ist weiter nichts als eine Absurdität. Wäre es also reinen Geistern ohne die Vermittelung einer vorgestellten Körperwelt nicht möglich, zu einander in moralische Beziehung zu treten, so würde es auch ganz unzweckmäfsig sein, solche Beziehungen mit Hülfe jener Vermittelung erst herzustellen. Denn dafs rein geistige Wesen in ähnlicher Weise wie wir Menschen aufeinander angewiesen sein könnten, müfste doch erst überzeugend dargethan werden, — was in Wirklichkeit freilich niemand vermag — ehe man die Notwendigkeit einer moralischen Regelung ihrer gegenseitigen Beziehungen behaupten dürfte. Aufserdem aber sieht man gar nicht ein, wie eine blofse Vorstellungswelt als Grundlage für die Bethätigung unserer sittlichen Kräfte und die Ausübung unserer Pflichten dienen könnte; nur dann kann man die empirische Welt für das Material halten, an welchem die sittliche Arbeit des Menschen sich erproben und bethätigen soll, wenn dieselbe ihrem eigentlichen Wesen nach eine von uns unabhängige Realität besitzt. Also entfernt sich diese moralische Auffassung notwendig von dem Boden des subjektiven Idealismus, wenn sie überhaupt einen verständlichen Sinn gewinnen will.

Aber auch nach einer anderen Seite hin wird der subjektive Idealismus über sich selbst hinaus zu einer realistischen Auffassung der Erfahrungswelt getrieben. Mit vollem Rechte hat man[1]) gegen ihn geltend gemacht, dafs sich für das Aufhören des geistigen Lebens gar keine festen Grenzen nach unten hin angeben lassen. Erkennt man die Realität der menschlichen Seele an, so darf man auch diejenige der Seelen höherer Tiere nicht leugnen; man wird jedoch auch zugestehen müssen, dafs das seelische Leben bis in die untersten Stufen

[1]) E. v. Hartmann, Grundprobl. d. Erkenntnifsth., S. 96 u. 97.

des Tierreichs sich erstreckt und sich gegen das Pflanzenreich hin nur allmählich verliert; will aber jemand auch den Pflanzen wenigstens noch ein Analogon von Beseeltheit zuerkennen, so wüfsten wir nicht, wie man ihn allgemeingültig widerlegen wollte. Dann müfste jedoch auch diesem Analogon von Beseeltheit eine im erkenntnistheoretischen Sinne absolute Realität zugeschrieben werden. Steckt aber einmal in den Pflanzen ein Ding an sich, so wird man schwerlich die ganze anorganische Welt zu einer blofsen Vorstellung verflüchtigen können. So zeigt sich denn der subjektive Idealismus auch von dieser Seite her als ein durchaus inkonsequentes und in sich selbst unhaltbares System.

Wenden wir uns jetzt mit einigen Bemerkungen noch speziell gegen den Solipsismus, so läfst sich auch von dessen Standpunkte aus auf keine Weise die Thatsache in Abrede stellen, dafs sich unter den Objekten unserer Wahrnehmung organische Wesen befinden, die in äufserlicher Beziehung uns selbst vollkommen ähnlich sind. Ebensowenig kann man leugnen, dafs diese Wesen durch ihre Handlungen und Äufserungen Zeugnis ablegen von einem in ihrem eigenen Innern stattfindenden seelischen Leben, das in seinen Grundzügen mit dem unsrigen vollkommen übereinstimmt. Wenn nun unsere eigene Seele absolut real sein soll, was hat man dann für einen Grund, die Realität anderer seelischer Wesen zu bestreiten, von denen uns die Erfahrung unzweifelhaft Kunde giebt? Woher kommt es, dafs mit unserem eigenen Leibe, der doch ebenfalls nur eine Erscheinung bildet, ein psychisches Subjekt von absoluter Realität verbunden ist, während dasselbe bei allen anderen körperlichen Erscheinungen von ganz der gleichen Beschaffenheit völlig fehlt? Will man sagen, dafs wir auch im Traume andere Menschen wahrzunehmen glauben, die doch in Wirklichkeit nicht vorhanden sind, so haben wir schon oben auf diejenigen Merkmale aufmerksam gemacht, welche den Traum von der empirischen Wirklichkeit unterscheiden und es notwendig machen, der letzteren einen ganz anderen Grad der Realität zuzuschreiben als den Erscheinungen des Traumes.

Müssen wir demnach anerkennen, dafs in der empirischen Wirklichkeit und als empirisch real gewisse Wesen existieren, in deren Innerem ebensogut ein seelisches Leben vorhanden ist, wie in unserer eigenen Brust, so haben wir auch keinen irgendwie genügenden Grund mehr, um den beseelten Wesen aufser uns die objektive Existenz abzusprechen, die uns selbst nach unserem psychischen Sein ohne Zweifel zukommt.

Was für einen Sinn soll überhaupt die Produktion einer Vorstellungswelt haben, wenn doch unsere Seele das einzig Reale ist, was überhaupt existiert? Warum bleibt die Seele nicht allein für sich, sondern spiegelt sich eine Welt vor, die doch in Wirklichkeit nicht existiert? Was veranlafst sie, die Vorstellung eines organischen Körpers zu erzeugen, mit dem sie sich eng verbunden und von dem sie sich in vieler Beziehung abhängig fühlt? Wie will sie es vor sich selbst rechtfertigen, dafs sie sich durch die Produktion einer empirischen Welt vielfache Beschränkungen auferlegt, da sie doch frei und selbständig existieren könnte? Oder, wenn diese Beschränkungen ebenfalls nur in ihrer Einbildung existieren, warum unterwirft sie sich dann den vielfach hemmenden Einflüssen, die selbst eine derartige fälschliche Einbildung noch auf sie ausübt? Auf alle diese und viele ähnliche Fragen giebt es für den Solipsismus in der That gar keine Antwort. Ein solches Verhalten der Seele, wie es nach den Voraussetzungen des Solipsismus stattfindet, würde theoretisch vollständig sinnlos und praktisch oder ethisch ohne jeden Wert sein. Denn auch einen vernünftigen moralischen Zweck könnte nach dem oben Gesagten das solipsistische Einzelwesen mit der Produktion einer subjektiven Vorstellungswelt nicht verfolgen.

Die solipsistische Theorie ist aber auch insofern völlig haltlos, als es ganz unmöglich ist, ihr praktisch irgend welchen Glauben zu schenken. In dieser Beziehung verhält es sich mit ihr ganz anders, als etwa mit der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Gewifs hindert uns die Überzeugung von der Subjektivität dieser Vorstellungsformen nicht

daran, in der Praxis die realistische Anschauung als diejenige Ansicht gelten zu lassen, die allein dem Bedürfnisse der Orientierung in der gegebenen Erfahrungswelt genügt. Aber hierin liegt kein Widerspruch gegen die metaphysische Idealitätslehre; im Gegenteile sind ja Raum und Zeit als die Formen unserer Auffassung der Dinge gerade dazu bestimmt, uns überhaupt eine geordnete Anschauung einer Welt der Dinge und des Geschehens zu ermöglichen. Wenn aber unseren Vorstellungen von äufseren Gegenständen überhaupt gar nichts entspricht, wenn speziell keine beseelten Wesen aufser unserem eigenen Ich existieren, so wird unsere ganze natürliche Weltauffassung und besonders unser Verkehr mit anderen Menschen sinn- und zwecklos. Namentlich verliert auch jede wissenschaftliche Diskussion ihre Bedeutung; vor allen Dingen müfste man darauf verzichten, den Standpunkt des Solipsismus irgend wem plausibel zu machen. Denn was diejenigen Menschen zu glauben scheinen, die nur in meiner Vorstellung existieren, kann mir vollständig gleichgültig sein. Wenn daher irgend jemand einem anderen die Gründe, die er für den Solipsismus zu haben glaubt, im Ernste zu entwickeln versucht, so widerspricht seine Handlungsweise der von ihm vertretenen Theorie in so eklatanter Weise, als man es zur Widerlegung des Solipsismus nur immer wünschen kann. Denn es ist in der That vollständig unmöglich, mit irgend jemand ein wissenschaftliches Gespräch zu führen, ohne die Voraussetzung, dafs der andere als selbständiges Wesen existiert. So wenig es mir einfallen wird, mit den Gestalten meiner Träume zu disputieren, wenn ich wach bin, so wenig darf ich vom solipsistischen Standpunkte aus meine eigenen Überzeugungen einem anderen mitteilen wollen. Thue ich es dennoch, so beweise ich nur, dafs es mir mit meinem Solipsismus nicht ernst ist.

Nur ganz flüchtig berühren wir zum Schlusse dieser Auseinandersetzung über den Solipsismus noch eine Theorie, die wir andeutungsweise schon erwähnt haben, und die man als Illusionismus, Nihilismus, absoluten Idealismus oder mit ähnlichen Namen bezeichnen kann. Diese Form nimmt der sub-

jektive Idealismus dann an, wenn man auch noch jede Realität des eigenen Ich leugnet und dasselbe zur Erscheinung oder vielmehr zum bloßen Sehein verflüchtigt. Dann bleiben als das allein Gewisse nur die Vorstellungen übrig, von denen aber niemand mehr weiß, wem sie angehören. Folgerecht müßte man von diesem Standpunkte aus die absolute Existenz, die Unbedingtheit einer Summe von Vorstellungen behaupten; wir hätten, wie man auch gesagt hat, einen Traum ohne ein träumendes Subjekt. Hierher gehören auch alle diejenigen Anschauungen, in denen die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt behauptet, aber keinem von beiden absolute Realität, eine Existenz auch außer der Vorstellung zugesprochen wird. Denn wenn ich lehre, daß Subjekt und Objekt nur füreinander, keines aber an sich selbst da ist, so hebe ich überhaupt alle Realität und damit auch die Möglichkeit eines Seheines, einer Erscheinung auf; nur das absolute Nichts bleibt dann übrig. Alle diese eigentlich nur im Ausdruck der Sache verschiedenen Anschauungen scheitern jedoch an der einfachen Thatsache, daß es Vorstellungen giebt, wie man nicht leugnen kann. Vorstellungen aber sind nur möglich in einem vorstellenden Subjekt und außer demselben nichts; das vorstellende Subjekt selbst jedoch ist aus früher entwickelten Gründen nur als Ding an sich denkbar. Deshalb brauchen wir uns mit den soeben näher gekennzeichneten Theorien auch nicht weiter kritisch zu beschäftigen.

Was endlich noch den Immaterialismus des Berkeley anbelangt, so stimmt derselbe mit unserer Anschauung insofern ganz überein, als nach ihm die Vorstellung von einer Außenwelt nicht ohne jede äußere Veranlassung allein aus dem Subjekt entspringt. Wenn aber Berkeley die äußere Ursache unserer Vorstellungen nicht in der Einwirkung einer Welt der Dinge, sondern der Gottheit sucht, so ist das ein völlig ungerechtfertigter Sprung im Schließen. Nirgends hat er bewiesen, daß die Materie nicht die Erscheinung eines übersinnlichen Substrats sein könne, welches eben als etwas Immaterielles ohne Schwierigkeit auf uns zu wirken und Vorstellungen in

uns hervorzurufen vermag. Die Wirkung der Gottheit auf uns ist durchaus nicht verständlicher. Es wäre aber auch eine sehr merkwürdige Rolle, welche die Gottheit spielen würde, wenn sie in den ungezählten Individuen unausgesetzt die verschiedenartigsten Vorstellungen hervorbringen müfste, ohne dafs man doch einen vernünftigen Zweck einer derartigen Handlungsweise entdecken könnte. Giebt man daher einmal die Notwendigkeit der Annahme eines äufseren Grundes zu unseren Vorstellungen zu, so darf man denselben ohne zureichende Beweise der Unmöglichkeit dieser Voraussetzung immer nur in einer Welt wirklicher Dinge suchen.

So sehen wir uns denn aus den verschiedensten Gründen zu der Annahme gedrängt, dafs aufser uns eine Welt der Dinge existiert, welche durch ihre Einwirkung Vorstellungen in der Seele erweekt; so gut sich alle Wahrnehmungsthatsachen von dieser Voraussetzung aus erklären lassen, so unmöglich ist es, ohne dieselbe von ihnen eine nur einigermafsen befriedigende Rechenschaft zu geben. Freilich ist der Gedanke von Dingen an sich, die Annahme ihrer Existenz immer nur etwas Subjektives und in der Seele selbst Vorhandenes; daraus aber ergiebt sich keineswegs, was man fälschlicherweise so häufig folgert, dafs es nun auch eine blofs durch die Einrichtung unseres Denkvermögens begründete subjektive Notwendigkeit wäre, welche uns auf den Gedanken des Dinges an sich führte. Betrachten wir die Sache vielmehr recht, so zeigt sich, dafs die zunächst allerdings nur subjektive Notwendigkeit, zu unseren Wahrnehmungen Dinge an sich als deren Ursachen vorauszusetzen, vollkommen verständlich und begreiflich ist, wenn wirklich Dinge an sich aufser uns existieren und auf uns wirken; beruht doch diese Notwendigkeit vor allen Dingen mit auf dem Zwang, den wir bei unseren Wahrnehmungen insofern erleiden, als wir sie nicht willkürlich produzieren. Das Gefühl eines solchen Zwanges erscheint aber nur dann selbstverständlich und erklärlich, wenn wir in der Wahrnehmung wirklich eine objektive Einwirkung erleiden. Giebt es dagegen keine Dinge an sich, die ihren Einfluſs auf

uns ausüben, so hört auch die Möglichkeit auf, von dem erwähnten Gefühle eine befriedigende Erklärung zu geben. Denn einfach zu behaupten, dieses Gefühl entspringe eben ohne irgend einen objektiven Grund aus unserem eigenen Innern, heifst nicht mehr eine wissenschaftliche Erklärung einer bestimmten Erfahrungsthatsache geben, sondern durch einen Machtspruch die Möglichkeit der Erklärung abschneiden. Wenigstens müfste man für diese Behauptung zureichende und schwerwiegende Gründe anführen. Das aber geschieht keineswegs und kann auch gar nicht geschehen, da es eben unmöglich ist, mit der subjektivistischen Theorie gegen die in jeder Hinsicht aufs beste begründete Annahme von Dingen an sich aufzukommen.

Erinnern wir uns schliefslich noch einmal daran, dafs der subjektive Idealismus in fast allen seinen Formen gezwungen ist, die unmittelbare Sphäre des Bewufstseins zu überschreiten und zur Erklärung der Wahrnehmungsvorgänge irgend ein jenseits der Grenzen der direkten Erfahrung gelegenes Gebiet des Realen vorauszusetzen, wodurch er gerade den Schritt thut, den er den gegnerischen Anschauungen so häufig zum Vorwurfe macht, so werden wir denselben nunmehr wohl als eine Theorie bezeichnen dürfen, die ebenso unbewiesen als auch unbeweisbar und durch die Auseinandersetzungen des gegenwärtigen Kapitels zur Genüge widerlegt ist. Es kann nach unserer Meinung gar keinem Zweifel unterliegen, dafs mit dem subjektiven Idealismus weder theoretisch noch praktisch irgend etwas anzufangen ist; selbst seine Vertreter beweisen auf Schritt und Tritt, dafs sie von seiner Richtigkeit im Grunde ihres Herzens durchaus nicht überzeugt sind. Wenn er dennoch gerade in der Gegenwart von vielen Seiten als die einzig mögliche Form der wissenschaftlichen Weltanschauung angesehen wird, so beweist das nur, wie grofs die auf diesem Gebiete herrschende Verwirrung der Ansichten ist. Scheut man doch, nur um den Begriff des Dinges an sich zu vermeiden, nicht vor der völlig unklaren und nichtssagenden Vorstellung der Empfindungsmöglichkeit

zurück, mit der man nicht etwa die subjektive Fähigkeit des Empfindens im Zustande der Potentialität bezeichnen, sondern ohne Hülfe eines Dinges an sich die Thatsache verständlich machen will, dafs wir unter bestimmten Bedingungen bestimmte Wahrnehmungen haben, die uns unter anderen Bedingungen fehlen. Die Empfindungsmöglichkeit soll dann auch noch aufser der thatsächlichen Wahrnehmung fortbestehen, ohne doch ein Ding an sich zu sein und dem Gebiete des absolut Realen anzugehören! Derartigen Unklarheiten gegenüber ist es für die Kritik das Geratenste, ganz zu schweigen; überlassen wir dieselben ruhig ihrem eigenen Schicksal. Müssen wir doch fast befürchten, auf die Polemik gegen den subjektiven Idealismus schon mehr Raum und Zeit verwandt zu haben, als aus blofs sachlichen Gründen vielleicht unbedingt notwendig wäre. Denn eigentlich ist der subjektive Idealismus weiter gar nichts als eine absurde Überspannung des an sich völlig richtigen idealistischen Prinzips, dafs der unmittelbare Gegenstand unseres Wissens nur unsere Vorstellungen und nicht Dinge aufser der Vorstellung sind. Diese letztere Erkenntnis der Menschheit zu deutlichem Bewufstsein gebracht zu haben, wird immer zu den höchsten Ruhmestiteln der modernen Philosophie gehören; aber wie es häufig zu geschehen pflegt, dafs eine neu gewonnene tiefe Einsicht zur Ableitung unhaltbarer Sätze gemifsbraucht wird, so hat man auch aus dem angeführten erkenntnistheoretischen Grundsatz flugs die Konsequenz zu entwickeln gesucht, das Sein der Dinge könne nur in ihrer Vorstellung durch ein denkendes Subjekt bestehen, respektive es sei unmöglich, die Frage irgendwie zu entscheiden, ob es aufser unserem Bewufstsein überhaupt etwas gebe oder nicht. Zur Widerlegung dieser Ansichten genügt nun im Grunde genommen der Hinweis auf die Thatsache, dafs uns eine Vorstellungswelt von der bestimmten Beschaffenheit gegeben ist, die wir aus der Erfahrung kennen, und dafs wir diese empirische Welt nicht willkürlich aus uns hervorbringen; aus diesem Gesichtspunkte betrachtet

beweist die subjektive Vorstellungswelt hinlänglich das Dasein einer transscendenten Welt der Dinge.

Das Mittel aber, um aus der Welt unserer Vorstellungen heraus und zu der Erkenntnis zu gelangen, dafs eine transscendente Welt der Dinge existiert, ist das Kausalitätsprinzip. Unsere Vorstellungen und Wahrnehmungen müssen als in der Zeit eintretend irgend eine Ursache haben, die aus den von uns angeführten Gründen nicht im Subjekte, sondern nur im Objekte liegen kann. Auf anderem Wege ist es nicht möglich, das Dasein einer realen Welt aufser der Vorstellung zu beweisen; denn von objektiv existierenden Dingen können wir nur insofern etwas wissen, als dieselben auf uns irgend welche Wirkungen ausüben, die wir an unseren Vorstellungen gewahr werden. Was dagegen in keiner Weise, weder direkt noch indirekt, auf uns wirkt, ist für uns so gut wie nicht vorhanden. Eine Wirkung der Dinge an sich würde aber natürlich unmöglich sein, wenn die Lehre Kants und Schopenhauers richtig wäre, dafs das Kausalitätsgesetz nur für Erscheinungen Gültigkeit besäfse. Dann müfste allerdings jede Hoffnung aufgegeben werden, die Frage nach dem Dasein von Dingen an sich zur Entscheidung zu bringen; denn nur die objektive Kausalität kann unser Ich mit realen Dingen aufser ihm in Verbindung bringen, und nur auf diese in der Wahrnehmung zum Ausdruck gelangende Verbindung kann sich der Schlufs auf das Dasein einer objektiven Welt der Dinge stützen. Übrigens darf auch der Vertreter des subjektiven Idealismus nicht glauben, er könne zur Erklärung seiner Vorstellungswelt des Begriffs der transscendenten Kausalität entbehren. Auch wenn das Ich seine Wahrnehmungen ohne äufsere Veranlassung selbstthätig aus sich hervorbringt, bleibt die Kausalität, welche hierbei in Frage kommt, immer diejenige eines Dinges an sich. Nur als Ding an sich ist das Ich imstande, eine Vorstellung aus sich zu erzeugen, weil eine Erscheinung als Erscheinung nimmermehr zu einer realen Wirkung befähigt sein kann; der Begriff einer Kausalität der Erscheinungen widerspricht sich selbst und kann nur dann

zugelassen werden, wenn man Gegenstände als Erscheinungen bezeichnet, die, wie die Objekte der äufseren Natur, eben noch mehr als Erscheinungen, d. h. in bestimmter Beziehung Dinge an sich sind.

Diese letzte Bemerkung wird jetzt vielleicht noch den Eindruck eines Widerspruches machen; wie sie zu verstehen sei, kann erst durch die Auseinandersetzungen des nächsten Kapitels völlig klar werden, das auch sonst in mancher Beziehung die Erörterungen des gegenwärtigen ergänzt.

Elftes Kapitel.

Das Ding an sich.

I. Die Ableitung des Dinges an sich.

Unter der hypothetischen Voraussetzung, dafs es Dinge an sich giebt, haben wir früher zu zeigen gesucht, welche Merkmale der empirischen Wahrnehmungsobjekte denselben nicht zukommen können; nachdem wir jetzt zu der Gewifsheit gelangt sind, dafs wirklich aufser unserem Bewufstsein eine reale Welt existiert, stehen wir naturgemäfs vor der Frage, ob sich über deren Beschaffenheit in positiver Weise etwas ausmachen läfst. Es entspricht der Natur der Sache, wenn wir bei der Beantwortung dieser Frage zunächst an Kant anknüpfen, der aus seiner Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die Folgerung zieht, dafs die Dinge an sich ihrem eigentlichen Wesen nach uns völlig unerkennbar sind. Zwar spricht uns Kant keineswegs das Wissen um die Dinge an sich in jeder Beziehung ab; er lehrt ja vielmehr, dafs aufser den sinnlichen Qualitäten der Empfindungen auch Raum, Zeit und Kategorien für die Dinge an sich durchaus keine Bedeutung besitzen; was er leugnet, ist nur die Möglichkeit, die positive Beschaffenheit der Dinge jemals zu erkennen. Die Unwissenheit um die Dinge an sich in letzterer Beziehung ist

aber die Folge unseres Wissens um sie in der ersteren Hinsicht. Denn nur deshalb lehrt er die Unerkennbarkeit der Dinge an sich, weil für sie Raum und Zeit keine Gültigkeit haben und ohne diese kein Gegenstand von uns mehr vorgestellt werden kann; es ist also durchaus unrichtig, gegen Kant den oft gehörten Einwand zu erheben, er habe die Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit der transseendenten Welt nicht behaupten dürfen, da deren Beschaffenheit nach ihm doch unerkennbar sein solle; ein Widerspruch zwischen der Behauptung der Idealität von Raum und Zeit und der Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich liegt bei ihm keineswegs vor.

Was nun aber die Begründung der letzteren Lehre durch den Inhalt der transscendentalen Ästhetik anbelangt, so können wir deren Richtigkeit durchaus nicht zugeben. Wenn Raum und Zeit die Bedingungen unserer Anschauung sind und den Dingen an sich nicht als Prädikate zukommen, so durfte hieraus nur die Unanschaubarkeit oder Unwahrnehmbarkeit, aber keineswegs die Unerkennbarkeit der Dinge an sich gefolgert werden, wie es Kant doch in der transscendentalen Ästhetik ohne weiteres thut. (II, 49; auch schon 39/40.) Was wir unmittelbar anschauen und äufserlich wahrnehmen, sind allerdings immer nur Erscheinungen, und es ist ganz unmöglich, mit Hülfe der äufseren Wahrnehmung die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst jemals zu erkennen. Aber eine mittelbare und indirekte Erkenntnis der Dinge an sich ist deshalb, weil die Wahrnehmung uns nur Erscheinungen zeigt, noch keineswegs ausgeschlossen. Nur dann würde die Idealität von Raum und Zeit die Unerkennbarkeit der Dinge an sich zur unbedingten Folge haben müssen, wenn unsere Erkenntnis so sehr an die Vorstellungen von Raum und Zeit gebunden wäre, dafs wir ohne sie überhaupt nichts mehr zu denken vermöchten. Das aber ist nicht der Fall. Die Zeit allerdings stellt in gewissem Sinne eine Bedingung dar, ohne welche wir uns nichts zu denken imstande sind; aber auch von ihr gilt dies eben nur in gewissem Sinne. Andererseits dagegen mufs man sagen, dafs, wie alles wirkliche

Sein und Geschehen, so auch die Thätigkeit des Denkens und Vorstellens selbst aufser aller Zeit und insofern zeitlos ist.

Doch kommt es bei der ganzen Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge an sich überhaupt viel weniger auf die Zeit und ihre objektive Bedeutung, als vielmehr auf den Raum an, von dem es für uns keinem Zweifel unterliegt, dafs er das Wesen der Dinge uns in einer diesem selbst fremden Form zur Anschauung bringt. Doch darf uns dieser Umstand durchaus nicht zu der Folgerung verleiten, dafs nun deshalb die Körperwelt in allen ihren Eigenschaften eine blofse Erscheinung wäre, die bis auf den Rest in der subjektiven Vorstellung aufginge. Was im Raume ist, kann freilich, insofern es im Raume ist, immer nur Erscheinung und nie Ding an sich sein. Es fragt sich aber eben, ob die Körperwelt wirklich in lauter räumlichen Verhältnissen aufgeht. Ist dies nun nicht der Fall und läfst sich die Materie nicht völlig in räumliche Verhältnisse auflösen, so dürfen wir wohl voraussetzen, dafs der zurückbleibende Rest von Eigenschaften dem Dinge an sich selbst angehört und nicht mehr Erscheinung ist. Es mufs deshalb unsere Aufgabe sein, von der Körperwelt, wie sie uns in der Erfahrung erscheint, sämtliche Merkmale hinwegzunehmen, von denen wir bisher die Überzeugung gewonnen haben, dafs sie von subjektivem Ursprunge und ohne objektive Bedeutung sind. Was dann noch übrig bleibt, müssen wir auf seine Herkunft in erkenntnistheoretischer Beziehung untersuchen. Läfst sich dabei zeigen, dafs der Restbestand von Eigenschaften nicht aus dem Subjekt entspringen kann, so sind wir damit auf eine sehr einfache und doch vollständig korrekte Weise zu der Erkenntnis des der Körperwelt zu Grunde liegenden Dinges an sich gelangt.

Doch erlauben uns schon die Resultate unserer bisherigen Erörterungen, über die Beschaffenheit des Dinges an sich einige allgemeine Behauptungen aufzustellen, denen eigentlich niemand widersprechen kann, der überhaupt ein Ding an sich annimmt. Auch Kant würde diesen Behauptungen, die wir schon früher gelegentlich ausgesprochen haben, beistimmen

müssen, unbeschadet seinen sonstigen Ansichten über die Unmöglichkeit, das transscendente Wesen der Dinge zu erkennen. Zunächst ist das Dasein einer subjektiven Erscheinungswelt überhaupt objektiv bedingt, wenn sich dasselbe nicht aus lauter subjektiven Faktoren erklären läfst. Die Annahme von Dingen an sich würde aber sehr wertlos sein, wenn man nicht ferner voraussetzen wollte, dafs die bestimmte, individuelle Beschaffenheit der empirischen Gegenstände die Folge der objektiven Beschaffenheit der auf uns einwirkenden Dinge an sich sei. Die Verschiedenheit der von uns wahrgenommenen Objekte nach der Seite ihrer sinnlichen, wie ihrer räumlich-zeitlichen Eigenschaften kann man nicht aus dem Subjekte ableiten, ohne alle Vorteile preiszugeben, welche die Annahme von Dingen an sich überhaupt gewährt. Dafs ich hier einen blau- und dort einen rotgefärbten Gegenstand, jetzt einen eckigen und dann wieder einen kugelförmigen Körper erblicke, dafs das eine Ereignis jetzt, das andere später eintritt, alle diese und ähnliche Bestimmungen der Objekte und Vorgänge in der empirischen Welt sind ohne Zweifel nicht von dem Vorstellungsvermögen des Subjekts, sondern von den verschieden gestalteten Einwirkungen der Dinge an sich abhängig. Es ist deshalb unbedingt notwendig, in der jenseits des Bewufstseins gelegenen transscendenten Welt eine Verschiedenheit der Objekte anzunehmen, welche der Verschiedenheit der Wahrnehmungsgegenstände entspricht; überall wo wir im Bereiche der unmittelbaren Erfahrung Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Wahrnehmungen antreffen, müssen wir solche auch in der Welt der Dinge an sich voraussetzen. Hieraus folgt aber weiter auch die Vielheit der Dinge an sich als notwendige Konsequenz; jeder einzelnen Erscheinung mufs ein besonderes Ding an sich zu Grunde liegen. Wenn ich z. B. an einem Baume eine grofse Menge von Blättern wahrnehme, so liegt diesen verschiedenen Blättern nicht etwa ein einziges Ding an sich zu Grunde, welches sich nur für meine Wahrnehmung in einer Vielheit von gleichartigen Erscheinungen darstellt; es würde ganz unbegreiflich sein, warum sich ein ein-

heitliches Ding doch in eine Vielheit von vorstellungsmäfsigen Repräsentanten zersplittern sollte; ist aber in der objektiven Welt eine Mehrheit von Dingen gegeben, so erklärt sich die Vielheit der entsprechenden Wahrnehmungsobjekte ganz von selbst. Man mufs sich nur hüten, in die erkenntnistheoretische Untersuchung die Anschauungen eines metaphysischen Monismus hineinzutragen, der bei der Frage, ob ein einziges oder mehrere Dinge an sich anzunehmen sind, ganz fernzuhalten ist. Wäre auch der metaphysische Monismus selbst zweifellos richtig, so könnte er doch nie mehr bedeuten, als dafs der Vielheit der Dinge, d. h. der realen Dinge an sich, ein einheitliches Subjekt zu Grunde liegt, oder dafs die Dinge ihrem innersten Wesen nacheinander durchaus gleichartig sind. Aber diese Wesens*gleichheit* darf nicht als Basis zu einem Schlusse auf eine alle Verschiedenheiten beseitigende Wesens*einheit* der Dinge dienen; auch wenn jemand überzeugt ist, dafs in allen Dingen dasselbe Wesen zum Ausdruck kommt, kann er doch die thatsächlich vorhandene Verschiedenheit der Dinge nicht leugnen. Die Vielheit und Verschiedenheit der Erscheinungen setzt also notwendig eine Vielheit und Verschiedenheit der Dinge an sich voraus; wenn man dies zu leugnen sucht, wie Schopenhauer es thut, so hebt man die Möglichkeit auf, eine rationelle Erklärung der Erscheinungswelt vom idealistischen Standpunkte aus zu geben.

Bis hierher würde Kant ohne Zweifel mit uns gehen können; denn dafs er nicht etwa geglaubt hat, es läge der Vielheit der Erscheinungen ein durchaus einheitliches und in sich völlig gleichartiges, einziges Ding an sich zu Grunde, braucht man bei der grofsen Zahl von Stellen, in denen er von Dingen an sich im Plural redet, nicht besonders zu beweisen. Unsere weiteren Auseinandersetzungen aber, mit deren Hülfe wir genauer in das Wesen der Dinge an sich eindringen wollen, gehen natürlich weit über Kant hinaus.

Die Sinnesqualitäten und die Form der Räumlichkeit sind diejenigen Eigenschaften, die wir von der Materie hinwegnehmen müssen, um zu dem ihr zu Grunde liegenden Ding

an sich zu gelangen. Daſs das Wesen der Materie nicht in den genannten Eigenschaften aufgeht, ist klar. Man hat zwar versucht, die Materie geradezu mit der Ausdehnung zu identifizieren; diesem Versuche widerspricht jedoch die Erfahrung in einer so eklatanten Weise, daſs es fast unbegreiflich ist, wie ein Denker vom Range des Cartesius auf ihn hat verfallen können. Bei ruhiger Betrachtung kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daſs der Raum zu dem Wesen der Materie nur insofern etwas beiträgt, als er im allgemeinen ihre Ausdehnung möglich macht. Aber schon die bestimmte Ausdehnung und Gestalt des einzelnen Körpers läſst sich durch den Raum allein nicht mehr erklären; denn er ist es offenbar nicht, der den Dingen ihre äuſseren Grenzen setzt und ihre Gestalt vorschreibt. Weiter zeigt uns die Materie überall die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit und Widerstandsfähigkeit; das Vermögen eines Körpers aber, den Versuchen, ihn zu bewegen und zusammenzudrücken, einen bestimmten Widerstand entgegenzusetzen, bezeichnen wir als Kraft. Von dieser Eigenschaft der Kraft ist es nun ebenfalls völlig klar, daſs sie nicht auf Rechnung der Ausdehnung gesetzt werden kann. Sie ist mit der Ausdehnung keineswegs identisch und verschwindet auch nicht mit ihr; wenn ich z. B. einen Körper auf ein kleineres Maſs von Ausdehnung zusammendrücke oder seine Gestalt in anderer Weise verändere, so bleibt doch das in ihm enthaltene Quantum von Widerstandskraft bestehen. Ja man kann sich dieses Kraftquantum ohne irgend welche Verminderung seiner intensiven Gröſse in einem einzigen Punkte konzentriert denken. Wenn nun die Widerstandskraft der Materie nicht durch den Raum hervorgebracht wird, so folgt hieraus mit Notwendigkeit, daſs sie auch nicht zugleich mit dem Raum und auf Grund von dessen Idealität für eine bloſs subjektive Erscheinung erklärt werden kann.

Aber auch sonst sieht man nicht ein, wie wir das Vermögen haben sollten, durch die bloſse Vorstellung die in der Materie vorhandene Kraft aus uns zu erzeugen; die subjektive Erzeugung wirkungsloser bloſser Formen, wie Raum und Zeit

es sind, ist sehr wohl verständlich; die objektive Wirkungslosigkeit und der subjektive Ursprung irgend einer Eigenschaft der Erfahrungswelt stimmen genau zusammen. Alles Wirkende dagegen muſs objektiv real sein; es ist ein Widerspruch in sich selbst, daſs eine Erscheinung als Erscheinung irgend welche Wirkung in der äuſseren Natur ausüben soll; eine Vorstellung kann höchstens in dem vorstellenden Subjekt selbst eine Wirkung hervorbringen, wie z. B. unsere Empfindungen sehr häufig auf das Gefühl wirken. Aber auf das Geschehen in der äuſseren Natur sind unsere Vorstellungen notwendigerweise ohne allen Einfluſs. Wenn nun die materiellen Dinge, die wir um uns wahrnehmen, die Ursachen von bestimmten Veränderungen sind, wie wir nach unseren früheren Auseinandersetzungen zugeben müssen, so können sie das nur als Dinge an sich sein. Nun gehört die Widerstandsfähigkeit der Materie offenbar zu den in der Natur wirkenden Ursachen; folglich müssen wir die Widerstandskraft als eine objektive Eigenschaft der Materie betrachten, die an sich selbst existiert.

Nun nehmen wir die Widerstandskraft der Materie freilich nicht unmittelbar an sich selbst, sondern nur durch die subjektive Empfindung des Druckes wahr, die in uns entsteht, sobald wir einen materiellen Körper berühren; aber wenn auch die Empfindung des Widerstandes immer subjektiv bleibt, so gestattet sie uns doch, mit vollkommener Sicherheit auf eine in der Materie vorhandene reale Kraft als ihre Ursache zu schlieſsen; denn wir nehmen ja nicht nur den Druck als solchen, sondern auch einen bestimmten Gegenstand wahr, der ihn ausübt; bei richtiger Anwendung des Kausalitätsprinzipes können wir gar nicht anders, als die Ursache der Druckempfindung in dem Gegenstande suchen, mit dessen Berührung die Empfindung eintritt. Die Ursache einer solchen Druckempfindung sehen wir nun in einer Kraft, mit der die Materie auf uns wirkt, und zwar genauer in einer Kraft der Zurückstoſsung, der Repulsion. Die Existenz einer derartigen Kraft ist uns aber deshalb so genau nachweisbar, weil wir von dem Wesen der Kraft eine unmittelbare Empfindung in der eigenen

inneren Erfahrung haben. Wenn wir einen schweren Körper in Bewegung setzen oder von dem Boden aufheben wollen, so bedürfen wir dazu eines bestimmten Aufwandes von Kraft, der sich uns innerlich als ein Gefühl der Anstrengung offenbart. Aber auch schon bei der willkürlichen Bewegung der eigenen Glieder haben wir, obwohl in der Regel in einem viel schwächeren Grade, dieselbe Empfindung.

Hiermit soll nun freilich nicht gesagt sein, dafs wir durch das Gefühl der Anstrengung bei der Ausführung bestimmter körperlicher Leistungen einen vollkommen adäquaten Begriff von der Kraft erhielten, vermöge deren die Materie uns Widerstand leistet; das ist schon deshalb nicht möglich, weil wir in den materiellen Objekten als solchen keine Gefühle suchen dürfen. Dennoch haben wir durchaus das Recht, die Ursache des Widerstandes der Materie gegen andringende Körper als Kraft zu bezeichnen, da uns ein besserer und das Wesen der Sache genauer charakterisierender Ausdruck nicht zu Gebote steht. Wollte man aber auch sagen, dafs ein derartiger Kraftbegriff noch manche Dunkelheiten in sich enthielte, so würde damit doch durchaus nichts gegen unsere Behauptung bewiesen sein, dafs die Ursache der Undurchdringlichkeit der Materie zu den objektiven Eigenschaften der Körper gehört; die Ausdehnung der Materie verschwindet, sobald ihre Anschauung durch ein mit der Raumesvorstellung ausgestattetes Subjekt aufhört; das aber, was das Wesen ihrer Undurchdringlichkeit ausmacht, existiert objektive an sich selbst.

Zu dem Wesen der Materie gehört ferner auch der Zusammenhang ihrer Teile unter einander, vermöge dessen sie Trennungsversuchen mit mehr oder weniger Erfolg widerstehen. Auch diese Eigenschaft müssen wir zurückführen auf eine der Materie inhärente Kraft; während aber die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nach Kants Vorgang durch eine Kraft der Repulsion zu erklären ist, kann man die Ursache des Zusammenhangs der Teile eines Körpers nur in einer zwischen denselben wirkenden Kraft der Anziehung suchen. Legen wir zwei Steine aufeinander, so erfordert es nur eine geringe Anstrengung, um dieselben wieder zu trennen;

wenn wir aber den Versuch machen wollen, die Teile des einen dieser beiden Steine gewaltsam auseinander zu reifsen, so ist ein sehr bedeutender Aufwand von Kraft erforderlich, falls unsere Bemühungen Erfolg haben sollen. Dies Beispiel beweist, dafs der Zusammenhang zwischen den Teilen eines Körpers nicht einfach durch ihr Nebeneinanderliegen im Raume erklärt werden kann; zu der räumlichen Nachbarschaft mufs noch ein engeres Band hinzukommen, welches eben in einer Kraft der gegenseitigen Anziehung zu suchen ist. Nur wo eine solche Kraft der Attraktion mit der Repulsionskraft zusammenwirkt, von der wir vorher gesprochen haben, kann es eine Materie geben.

Was wir hier soeben entwickelt haben, ist im wesentlichen identisch mit der Konstruktion der Materie, welche Kant in dem zweiten Hauptstück seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" geliefert hat. Diese Kantische Konstruktion ist so einfach und durch die Thatsachen der Erfahrung so offenbar gefordert, dafs ich nicht recht verstehe, wie man sie eigentlich ihren Grundvoraussetzungen nach bekämpfen kann. Eine Korrektur bedarf sie meines Erachtens nur insofern, als die Anziehungskraft, welche zur Erklärung des Wesens der Materie angenommen werden mufs, nicht in der Weise Kants mit der allgemeinen Attraktionskraft identifiziert werden darf. Dagegen sprechen verschiedene, hier nicht näher anzuführende Gründe. Aber dafs es ohne irgend welche gegenseitige Anziehungskraft ihrer Teile keine Materie geben kann, erscheint mir völlig zweifellos. Diese Anziehungskraft ist nun ebensogut etwas Objektives, wie die vorher besprochene Repulsionskraft. Nicht unsere Vorstellung bringt sie hervor und trägt sie in die Dinge hinein, vielmehr erschliefsen wir sie als die objektive Ursache, auf welcher der Zusammenhang der Teile eines Körpers untereinander beruht. Wäre sie ein blofses Produkt unseres Vorstellungsvermögens, so würde sie nicht imstande sein, die realen Wirkungen auszuüben, welche wir von ihr ausgehen sehen.

Auf einem Zusammenwirken der beiden Grundkräfte der

Attraktion und Repulsion beruht nun überall das allgemeine Wesen der Materie; wo wir Materie finden, da müssen auch diese Kräfte vorhanden sein, und wo diese Kräfte sind, da haben wir auch Materie. Dabei ist es ganz gleichgültig, welche speziellen Eigenschaften die Materie sonst noch haben mag, durch die sich ihre einzelnen Elemente und die mannigfachen Körper voneinander unterscheiden. Gewifs sind solche spezifische Eigenschaften mit der Materie stets untrennbar verbunden; eine Materie schlechthin, deren Wesen in den beiden genannten Grundkräften völlig aufginge, giebt es nicht. Da aber die spezifischen Eigenschaften sich bei den verschiedenen Stoffen und Körpern eben unterscheiden und es sich bei der Bestimmung des Wesens der Materie nur darum handelt, diejenigen von ihren Eigenschaften anzugeben, welche von allgemeiner und grundlegender Bedeutung sind, so haben wir das volle Recht, nach Kants Vorgang die Materie aus einem Zusammenwirken von Attraktions- und Repulsionskraft zu konstruieren.

Wenn nun die Grundkräfte der Attraktion und Repulsion, wie wir zu zeigen suchten, wirklich absolut real sind, so dürfen wir offenbar nicht mehr mit Kant behaupten, dafs das Ding an sich, welches sich hinter der Materie verbirgt, uns völlig unbekannt und für immer unerkennbar sei. Vielmehr müssen wir als das Ding an sich der Materie eben die Kraft bezeichnen. Die Kraft ist es, welche ihr wahres Wesen ausmacht, und welche auch dann noch fortfährt zu existieren, wenn die Materie von niemandem mehr vorgestellt wird. Für uns aber bringt das Zusammenwirken der beiden Grundkräfte deshalb die Erscheinung eines im Raume ausgedehnten Etwas hervor, weil wir eben gezwungen sind, alle von unserem eigenen Ich verschiedenen Gegenstände, soweit sie für uns überhaupt wahrnehmbar sind, unter der Form des Raumes anzuschauen. Nur bei dieser Auffassung des Wesens der Materie wird es möglich, die beiden in ihr vereinigten Elemente der Ausdehnung und der Kraft in ein richtiges gegenseitiges Verhältnis zu bringen. Die Ausdehnung fällt für unseren

Standpunkt ganz in das Subjekt, die Kraft ist dagegen das objektiv reale unräumliche Ding an sich, welches sich uns als ausgedehnte Materie in unserer Wahrnehmung darstellt. Huldigt man dagegen der realistischen Anschauung von der objektiven Existenz des Raumes, so wird man sich, wie wir schon früher dargelegt haben, vergeblich bemühen, ein richtiges Verständnis der merkwürdigen Vereinigung von Kraft und Ausdehnung zu gewinnen, welche uns an der Materie entgegentritt.

Allein der Idealismus also bietet eine wirkliche Lösung der Frage nach dem wahren Wesen der Materie; aber doch nur dann, wenn man die objektive Realität der Kraft anerkennt. Es ist eine empfindliche Lücke in der Philosophie Kants, dafs er sich über die Realität der das Wesen der Materie konstituierenden Grundkräfte nicht näher ausgesprochen hat. Da er die Idealität des Raumes behauptet, so hätte er eigentlich die Verpflichtung gehabt, eine genaue Antwort auf die Frage zu geben, ob auch die beiden Kräfte der Attraktion und der Repulsion zur blofsen Erscheinung gehören oder nicht. Statt dessen entwickelt er in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" seine Gedanken über das Wesen der Materie, ohne auf seine Lehre von der Idealität des Raumes besondere Rücksicht zu nehmen. So wird denn mit dem Begriffe der Kraft operiert, als wäre die Frage nach deren Realität gar kein Problem, welches vom idealistischen Standpunkte aus dringend eine Lösung erheischte. Hätte sich Kant diese Frage vorgelegt und genauer untersucht, wer weifs, ob seine Lehre von dem Dinge an sich nicht eine Umbildung nach der Seite hin erfahren hätte, nach der wir hier über ihn hinauszugehen suchen. Denn bei besonnener Betrachtung der durch den Idealismus geschaffenen Sachlage kann es nach unserem Dafürhalten gar nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dafs die Subjektivität des Raumes noch nicht die Subjektivität der in der Materie wirkenden Kraft zur Folge hat. Dann aber mufs man naturgemäfs weiter fragen, ob nicht die Kraft vielleicht das hinter der Materie liegende Ding an sich sei, dessen Unerkennbarkeit von Kant ohne zureichende Gründe

behauptet wird. Jedenfalls ist es sehr bedauerlich, dafs er es unterlassen hat, zwischen seinen erkenntnistheoretischen und seinen naturphilosophischen Lehren über das Wesen der Materie, die sich bei ihm allerdings unabhängig voneinander entwickelt haben, eine Art von Vermittelung herzustellen.

Gegen unsere Lehre von der absoluten Realität der Kraft wird man nun aber wohl geneigt sein, den Einwand zu erheben, dafs die Idealität des Raumes die Möglichkeit aufhebe, von Attraktions- und Repulsionskräften als objektive existierenden Naturagentien zu reden. Denn wenn es keinen Raum in der von uns unabhängigen Wirklichkeit der Dinge giebt, so kann es auch keine bewegenden Kräfte mehr geben, die imstande sind, einen Körper anzuziehen oder abzustofsen. Deshalb dürfen wir aber doch fortfahren, die in der Natur wirkenden Ursachen als Kräfte zu bezeichnen. Denn einmal sind die Kräfte selbst ihrem eigenen Wesen nach stets etwas Immaterielles, Unräumliches, auch wenn es aufser uns einen Raum geben sollte; nur ihre Wirkungen, die Bewegungen, finden im Raume statt. Existiert nun der Raum auch aufser unserer Vorstellung, so sind diese Kräfte im eigentlichen Sinne als solche der Anziehung und Abstofsung zu betrachten; ist der Raum hingegen etwas lediglich Ideales, so ist es nur unsere subjektive Anschauung, welche uns zwingt, die Wirkung dieser Kräfte auf den Raum zu beziehen. An sich selbst aber sind auch ihre Wirkungen unräumlicher Natur. Deshalb also ist es nicht ganz zutreffend, wenn wir behaupten, Attraktions- und Repulsionskraft wären das Ding an sich, welches der Materie zu Grunde liegt. Es soll aber mit dieser Ausdrucksweise auch gar kein anderer Sinn verbunden werden, als dafs die Undurchdringlichkeit der Materie und der Zusammenhalt ihrer Teile auf der Wirkung von objektiven Faktoren beruhen, die auch aufser unserer Vorstellung existieren und das eigentliche Wesen der Materie ausmachen. Wenn wir diese Faktoren als Kräfte bezeichnen und daher in der Kraft das Ding an sich der Materie sehen, so ist das nach unserer Meinung die für unseren Standpunkt angemessenste

Ausdrucksweise. Will man aber den Namen Kraft für das Ding an sich der Materie nicht gelten lassen, weil derselbe noch eine gewisse Beziehung auf den Raum einschliefst oder doch einzuschliefsen scheint, so sind wir nach der gegebenen Erläuterung des Ausdruckes hiermit zwar nicht einverstanden; da es uns aber nicht um Worte, sondern um die Sache zu thun ist, so könnten wir uns auch diese Polemik gegen unsere Lehre gefallen lassen, wenn man nur zugiebt, dafs im Gegensatze zu der Ausdehnung die genannten beiden Eigenschaften der Materie die Folge absolut realer Agentien sind, die das Ding an sich der Materie darstellen.

Indem wir so das eigentliche Wesen der Materie in der Kraft suchen, behaupten wir zugleich die Substantialität der letzteren. Nun bezweifelt man allerdings häufig die Fähigkeit der Kraft, als ein substantiell Seiendes existieren zu können; man glaubt, sie bedürfe zu ihrer Existenz eines Trägers, dem sie als Eigenschaft inhäriere; als diesen Träger ist man dann gewohnt, die Materie, resp. den Stoff zu betrachten, der die eigentliche Substanz der Körperwelt sein soll. Man weifs aber durchaus nicht zu sagen, was das Wesen des Stoffes abgesehen von aller Kraft ist; wenn man dem Stoff eine von der Kraft unabhängige, selbständige Realität beilegen will, so kommt man schliefslich dahin, die blofse Ausdehnung als dessen eigentliches Wesen zu betrachten; denn abgesehen von der Kraft findet sich an der Materie als wesentliches Merkmal nur die räumliche Ausdehnung. Dafs nun aber der blofsen Ausdehnung ein substantielles Sein nicht zukommen kann, haben wir früher schon bei der Lehre von der Idealität des Raumes gesehen; aufserdem bildet bei dem Stoffe noch die Begrenzung seiner einzelnen Teile, d. h. der einzelnen Körper, ein Moment, welches sich unter der Voraussetzung der Substantialität der Ausdehnung nicht gut erklären läfst; denn die Ausdehnung selbst setzt sich ja keine Grenzen, wie es doch wohl sein müfste, wenn auf ihr die Substantialität des Stoffes beruhen sollte. Von der Kraft hingegen versteht man nach unserer Meinung sehr gut, wie sie substantiell zu existieren vermag;

ganz im Gegensatze zu der oben angeführten Meinung der Verteidiger der Substantialität des Stoffes müssen wir behaupten, daſs die Kraft durchaus keines anderweitigen Trägers bedarf, um existieren zu können; als reales und wirkungsfähiges Etwas trägt sie sich vielmehr selbst. Während die bloſse Ausdehnung etwas völlig Wesenloses ist, enthält die Kraft in sich einen im eigentlichen Sinne realen Kern, oder vielmehr sie ist das Reale der Körperwelt selbst; denn wenn das Reale in irgend einer Beziehung zu Wirkungen befähigt sein muſs, und wenn ein absolut wirkungsloses Seiende überhaupt nichts Reales ist, dann kann man nicht umhin, der Kraft das Prädikat der Realität und danach auch der Substantialität im höchsten Sinne beizulegen. Wenn man glaubt, die Kraft sich nicht ohne einen Stoff vorstellen zu können, an dem sie hafte, so stützt man sich dabei auf das sinnliche Vorurteil, welches für die Entscheidung einer metaphysischen Frage nicht maſsgebend sein kann. Wir nehmen die Kraft allerdings immer nur als Eigenschaft eines im Raume ausgedehnten Etwas wahr, welches wir eben Materie oder Stoff nennen. Aber deshalb ist es keineswegs als ausgeschlossen zu betrachten, daſs diese Materie selbst nur ein Produkt von Kräften ist. Für den idealistischen Standpunkt muſs es sogar als ganz selbstverständlich gelten, daſs das Stoffliche an der Materie nicht mehr zu ihrem eigentlichen Wesen gehören kann; denn was von der Materie nach Abzug des Raumes noch übrig bleibt, ist nur ein übersinnliches, immaterielles Substrat, dem nunmehr notwendigerweise die substantielle Existenz zukommen muſs, welche wir in der Befangenheit der realistischen Anschauung nur einem von der Kraft unterschiedenen angeblichen Stoffe beilegen zu dürfen glauben.

Von anderen Seiten hat man behauptet, das Wesen der Substanz sei für uns überhaupt unerkennbar; so bezeichnet nach Locke (Versuch, 2. Bch., 23. Kap., § 1—5) der Ausdruck Substanz das unbekannte Substrat, welches wir als den Träger der verschiedenen Eigenschaften eines Dinges voraussetzen; wir sehen ein, daſs diese Eigenschaften nicht für sich

subsistieren können und legen ihnen eben deshalb ein Substrat zu Grunde, welches aber seinem eigentlichen Wesen nach für uns unerkennbar bleibt. Dieser auch sonst sich findenden Meinung gegenüber gilt es nun aber zu erwägen, ob es denn wirklich notwendig ist, alle an der Materie uns entgegentretenden Eigenschaften als Accidentien zu betrachten, hinter denen noch eine besondere Substanz gesucht werden mufs, oder ob nicht vielleicht einige dieser Eigenschaften selbst als die Substanz anzusehen sind. Wir behaupten dies nun positiv von den das allgemeine Wesen der Materie konstituierenden Grundkräften, die durchaus nicht noch einen Träger brauchen, um existieren zu können; im Gegensatz zu Locke verbinden wir also mit dem Ausdruck Substanz einen deutlichen und wohlbestimmten Begriff.

Es ist jedoch zu bemerken, dafs wir das Prädikat der Substantialität nur denjenigen Kräften beilegen, welche das allgemeine Wesen der Materie konstituieren; als absolut real gelten uns aber auch alle übrigen Kräfte, die wir in der Natur finden. Zum Beweis ihrer objektiven Realität haben wir nach allem bisher Gesagten nicht nötig, uns auf ausführliche Auseinandersetzungen einzulassen. Auf Grund früherer Erörterungen steht uns als leitendes Prinzip der Grundsatz fest, dafs alle Veränderungen in der äufseren Natur nur durch Dinge an sich bewirkt werden können. Dem widerspricht es nicht, dafs wir andererseits als Ursache einer bestimmten Veränderung einen Vorgang bezeichnen können, der als solcher nur in unserer Vorstellung existiert. Wenn ich z. B. als Ursache der Bewegung des einen Körpers die Bewegung eines andern Körpers ansehe, die sich auf den ersteren überträgt, so ist der Bewegungsvorgang, der mir als Ursache gilt, freilich nur eine Erscheinung, die nicht aufser meiner Vorstellung existieren kann. Was aber bei der Berührung der beiden Körper die Bewegung des gestofsenen eigentlich hervorbringt, ist stets ein reales Agens und nicht die Erscheinung eines solchen in meiner Vorstellung; die Kraft, mit der der eine Körper den anderen in Bewegung setzt, mufs aufser meiner Vorstellung als Ding

an sich existieren, wenn gleich der Körper, wie auch seine Bewegung, bloſse Erscheinungen sind. Was wir hier nun von der Kraft, die sich im Stoſse äuſsert, behaupten, gilt von allen bewegenden Kräften in der Natur, sie mögen eine Beschaffenheit haben, welche sie wollen. Wir beschränken daher das Prädikat der absoluten Realität keineswegs nur auf die Grundkräfte, welche das Wesen der Materie als solcher ausmachen, sondern dehnen dasselbe auf alle Kräfte in der Natur überhaupt aus.

Deren giebt es nun nach unserer Überzeugung auſser den Grundkräften, die wir als mechanische bezeichnen können, noch sehr viel mehr. So tritt uns z. B. gleich als eine besondere und von der in den einzelnen Körpern wirkenden Anziehung nach unserer Meinung noch zu unterscheidende Kraft die allgemeine Attraktion der Materie entgegen; dieselbe wirkt zwar in jedem einzelnen Körper mit, um dessen Teile zusammenzuhalten, ist jedoch offenbar nicht imstande, eine solche Stärke des Zusammenhanges hervorzubringen, wie wir sie bei sehr vielen Körpern thatsächlich finden. Es geht das nach unserer Meinung schon aus dem oben angeführten Beispiele von den beiden Steinen hervor; es muſs daher noch eine andere Kraft vorhanden sein, welche die Teile der einzelnen Körper zusammenhält. Hiermit wollen wir aber keineswegs einen Zweifel an der allgemeinen, gegenseitigen Attraktion der Materie ausgesprochen haben, von deren Realität wir aus anderweitigen Gründen überzeugt sind. Deshalb könnten wir allerdings auch die allgemeine Attraktionskraft als eine Grundeigenschaft der Materie mit bezeichnen; nur steht sie deshalb noch nicht ganz auf einer Linie mit der gegenseitigen Anziehung der Teile jedes einzelnen Körpers; denn die letztere muſs unbedingt überall da vorhanden sein, wo ein Körper nicht von auſsen zusammengehalten wird, und dies ist wenigstens bei den Elementarbestandteilen der Materie nicht möglich; die allgemeine Attraktion der Materie könnte aber auch fehlen, ohne daſs deshalb die Möglichkeit der Materie selbst auf-

gehoben würde. Doch gehören weitere Betrachtungen über diesen Punkt nicht mehr hierher.

Zu der allgemeinen Attraktion kommen nun ferner als Beispiele realer Naturagentien die Kräfte, welche die Erscheinungen von Elektrizität und Magnetismus hervorbringen, die chemischen Kräfte, vermöge deren bestimmte Elemente sich gegenseitig anziehen, die Kräfte, auf denen die Bildung der Krystalle beruht, und, um nur noch ein Beispiel anzuführen, die Kräfte, welche in den Organismen wirken, ihre Entstehung, ihr Wachstum, ihren Lebensprozefs bedingen und leiten. Denn allerdings sind wir im Gegensatze zu den augenblicklich herrschenden naturwissenschaftlichen Anschauungen von der festen Überzeugung durchdrungen, dafs in den Organismen noch andere als blofs physikalisch-chemische Kräfte thätig sind, und dafs es ohne die Annahme spezifisch organischer, zweckthätiger Prinzipien unmöglich ist, die Lebensvorgänge wirklich zu erklären. Doch ist es nicht die Aufgabe der gegenwärtigen Untersuchung, diese Überzeugung, deren Richtigkeit wir an anderer Stelle zu beweisen gesucht haben, näher zu begründen; überhaupt mufs die Erkenntnistheorie darauf verzichten, im einzelnen zu zeigen, welche Kräfte in der Natur als reale Agentien wirksam sind. Indem sie diese Aufgabe vielmehr der Naturphilosophie überläfst, hat sie nur den allgemeinen Satz zu beweisen, dafs alle in der Natur vorhandenen Kräfte absolut real sind und aufser unserer Vorstellung an sich selbst existieren. Gerade deshalb ist es eben so schwierig, die Frage nach der Beschaffenheit der Naturkräfte, nach ihrer Zahl und ihrer Verschiedenheit voneinander zur Entscheidung zu bringen; existierten dieselben nur in unserer Vorstellung als Produkte unseres eigenen Geistes, so würde uns die Beantwortung dieser Frage wenig Mühe machen; es müfste dann das Wesen der Naturkräfte für uns ebenso klar sein wie das von Raum, Zeit und Empfindung. Da das nicht der Fall ist, so dürfen wir schon hieraus schliefsen, dafs wir in den Naturkräften das eigentlich Reale, das Ding an sich der Körperwelt vor uns haben.

Was aber das Verhältnis der spezifischen Naturkräfte zu den allgemeinen Grundkräften der Materie anbelangt, so existieren die ersteren nie ohne die letzteren; denn in der uns gegebenen Erfahrungswelt finden wir alle Naturkräfte als Eigenschaften der Materie und nie von derselben getrennt als selbständig existierende Realitäten. Während wir aber vom empirischen Standpunkte dies Verhältnis in der Weise auffassen, dafs wir, wie eben schon bemerkt, die Kräfte der Materie inhärieren lassen, müssen wir von dem erkenntnistheoretisch-metaphysischen Standpunkte aus, den wir jetzt gewonnen haben, vielmehr sagen, dafs alle besonderen, spezifischen Naturkräfte in einer nicht weiter erklärbaren Weise mit den allgemeinen Grundkräften verbunden sind, die ihrerseits substantiell existieren. Wir können deshalb die besonderen Naturkräfte als Accidentien der Grundkräfte betrachten, ohne doch damit über die Art des thatsächlichen Zusammenhangs zwischen beiden eine bestimmte positive Meinung äufsern zu wollen. Nur dafs die spezifischen nicht ohne die allgemeinen Kräfte vorkommen, läfst sich mit Bestimmtheit behaupten; wie aber die Verbindung zwischen beiden des näheren zu denken sei, wird man schwerlich je anzugeben vermögen.

Aufser den Kräften, die in der Welt der Erfahrung als die Ursachen von Attraktion und Repulsion erscheinen, giebt es nun aber in der Natur der Dinge nach unserer Meinung noch weit mehr reale Agentien, deren Wirkungen wenigstens nicht direkt sich auf den Raum beziehen. Schon früher haben wir davon gesprochen, dafs in der transscendenten Welt ohne Zweifel Veränderungen vor sich gehen, welche uns nicht als Bewegungen erscheinen. Es möge uns erlaubt sein, ein bereits früher gebrauchtes Beispiel noch einmal anzuführen. Treten zwei Elemente zu einer chemischen Verbindung zusammen, so müssen wir, um eine wirkliche Erklärung der Eigenschaften der Verbindung geben zu können, nach unserer Meinung einen doppelten Vorgang annehmen. Der eine, dessen Realität aufser Zweifel steht, ist die Umlagerung der Teile der beiden Stoffe. Dadurch aber wird die chemische Veränderung noch nicht

hervorgebracht, welche mit den beiden Stoffen vor sich geht, und die bewirkt, dafs die Verbindung Eigenschaften zeigt, die in den beiden Elementen für sich genommen nicht zu finden waren. Um diese chemische Veränderung zu erklären, mufs eine dynamische Umwandlung der zusammentretenden Elemente, resp. eine Hervorkehrung bis dahin noch schlummernder Eigenschaften derselben angenommen werden, für welche der mechanische Prozefs der Umlagerung der Teile nur die Veranlassung, die notwendige Bedingung ist. Denn wie durch den blofsen Platzwechsel der Teile in den Elementen die innere Veränderung hervorgerufen werden soll, welche der Beschaffenheit der Verbindung zufolge offenbar stattfindet, wird nach unserer Überzeugung durch keine mechanische Theorie jemals erklärt werden können. Für den dynamischen Prozefs nun, der aufser dem mechanischen Vorgang noch stattfindet, und der nicht etwa das transscendente Korrelat des letzteren ist, so dafs sich beide wie Ding an sich und Erscheinung verhielten, für diesen dynamischen Prozefs mufs es ebenfalls wirkende Ursachen geben, die in den Elementen zu suchen, aber nicht mehr als bewegende Kräfte aufzufassen sind. Diese Ursachen sind jedoch ebensogut absolut reale Agentien, wie die Kräfte, welche in der empirischen Welt Bewegungen hervorbringen; da sie wirken, können sie nicht blofse Erscheinungen, sondern müssen Dinge an sich sein, die aufser der Vorstellung existieren.

Wie nun bei der Entstehung einer chemischen Verbindung ein dynamischer Vorgang stattfindet, der uns nicht als Bewegung erscheint, so mag es in dem Innern der Natur noch gar viele reale Veränderungen geben, die sich in der Erscheinungswelt nicht als Bewegungen darstellen. Zu diesen Vorgängen gehören auch die in unserem eigenen Inneren stattfindenden geistigen Prozesse. Man mufs, wie wir früher auch schon betont haben, nicht etwa glauben, dafs die psychischen Vorgänge in unserer Seele die reale Kehrseite zu den Bewegungen im Gehirn oder zu sonstigen materiellen Prozessen wären. Psychische Vorgänge erscheinen

uns gerade so wenig als Bewegungen, wie die Seele selbst uns als Körper oder als Materie erscheint. Es ist eine grundfalsche Auffassung, wenn man glaubt, dafs unsere Seele und unser Leib ein und dasselbe Wesen wären, nur von verschiedenen Seiten aus angesehen[1]); wäre dies der Fall, so müfste mit dem Erlöschen des Bewufstseins im Tode auch der Leib des verstorbenen Individuums für unsere Wahrnehmung verschwinden; was unserem Leibe als Ding an sich zu Grunde liegt, ist ebensogut, wie bei irgend einem anderen Körper, die Kraft; freilich befindet sich im Inneren unseres Leibes auch die Seele als ein Ding an sich; aber deshalb erscheint dieselbe nach aufsen hin keineswegs als Körper. Ebensowenig Berechtigung hat die von Schopenhauer aufgestellte Lehre, dafs die Bewegung unserer Glieder die äufsere Erscheinung des entsprechenden Willensaktes und im Grunde genommen mit demselben identisch sei (W. a. W. u. V. I, § 18). Der Willensakt ist in der That nichts anderes als die Ursache der willkürlichen Bewegung. Die Bewegung selbst aber ist ein Vorgang, welchem in der transscendenten Welt eine Veränderung der mechanischen Relationen zwischen den Dingen an sich zu Grunde liegt, die durch den Willensakt nur hervorgerufen wird. Obwohl sie also unter Umständen die Ursache von Veränderungen in der Erscheinungswelt, von Bewegungen werden können, so gelangen doch psychische Prozesse selbst nie zur Erscheinung für irgend eine äufsere Wahrnehmung. Man darf aber auch nicht glauben, dafs psychische Vorgänge auf alle Fälle wenigstens in einer ursächlichen Verbindung mit irgend welchen Bewegungsvorgängen stehen müfsten oder ohne dieselben nicht stattfinden könnten. Es ist nicht nur sehr gut möglich, sondern nach unserer Meinung auch als das thatsächlich Richtige anzunehmen, dafs die höheren Denkfunktionen ohne bestimmte Beziehung zu mechanischen Veränderungen im Gehirn vollzogen werden. Dann würden wir

[1]) Es ist dies z. B. die Behauptung von Fichte; vgl. Bestimmung des Menschen, S. 165/6 (S. W. II, S. 242).

hier also reale Vorgänge haben, die sich in der Erscheinungswelt auch nicht mit der geringsten direkten Wirkung andeuten. Solche Vorgänge kann es nun aber im Inneren der Natur auch sonst geben; auch wo uns gar keine Veränderung erscheint, finden möglicherweise noch mannigfaltige verborgene Vorgänge statt, von denen wir nur sehr indirekt etwas zu erfahren imstande sind; von einem Teile derselben erfahren wir aber vielleicht auch auf diesem Wege nie etwas.

Deshalb hören jedoch derartige Vorgänge nicht auf, absolut real zu sein. Dinge an sich sind es, an denen sie stattfinden, und Dinge an sich, von denen sie bewirkt werden. Bezeichnen wir nun auch diese ursächlichen Faktoren in einer etwas weiteren Bedeutung des Wortes mit dem Ausdruck „Kräfte", so dürfen wir nunmehr sagen, dafs das Ding an sich der Körperwelt ein System von Kräften ist; von diesen bringen die einen, die mechanischen oder Grundkräfte, die Erscheinung der Materie direkt hervor; andere, obwohl nicht weniger real, sind von uns nur an den Veränderungen zu erkennen, die sie in der materiellen Welt, die von ihnen nicht eigentlich konstituiert wird, hervorrufen; noch andere bleiben uns vielleicht überhaupt verborgen, da sie sich nicht einmal durch solche Veränderungen bekunden.

Welche Kräfte es nun aber im einzelnen sind, die in der Natur wirken und die absolut reale Welt konstituieren, das auszumachen, ist, wie gesagt, nicht mehr Aufgabe der Erkenntnistheorie. Mit voller Bestimmtheit behaupten wir hier nur soviel, dafs das Ding an sich, welches der Materie zu Grunde liegt, die Kraft ist; aufserdem gilt uns als gewifs und durch unsere Auseinandersetzungen auch als bewiesen, dafs alle wirkenden Prinzipien in der Natur absolut real sind. Darüber freilich herrscht nun grofser Streit, welches diese wirkenden Prinzipien sein mögen; mechanische und dynamische Naturbetrachtung stehen sich in Rücksicht auf dieses Problem feindlich einander gegenüber; die Vertreter der mechanischen Naturanschauung möchten den Begriff der Kraft am liebsten ganz aus der Wissenschaft ausmerzen oder behaupten doch,

dafs es in der Natur nur mechanische, resp. physikalisch-chemische Kräfte gebe; dem entgegen vertreten die Anhänger der dynamisch-teleologischen Naturerklärung die Ansicht, dafs in der Aufsenwelt auch noch ganz andere wirkende Prinzipien vorhanden sind, als blofs die Kräfte der anorganischen Natur. Wie es sich aber auch mit der Entscheidung dieses auf naturphilosophischem Gebiete liegenden Gegensatzes verhalten möge, so wird doch davon unsere erkenntnistheoretische Lehre nicht berührt, dafs alle wirkenden Kräfte in der Natur, ob von anorganischem, organischem oder einem sonstigen Charakter, absolut real und als Dinge an sich zu betrachten sind. Dieser Satz behält auch dann seine Gültigkeit, wenn man nur physikalisch-chemische oder gar nur die mechanischen Kräfte der Materie anerkennen will. Denn auch die letzteren zu leugnen und damit den Begriff der Kraft ganz zu beseitigen, wie man bisweilen versucht hat, geht deshalb nicht an, weil dann jede Möglichkeit aufhört, von dem Wesen der Materie und den an ihr stattfindenden Veränderungen noch irgend eine auch nur scheinbare Erklärung zu geben. —

Das der Aufsenwelt zu Grunde liegende Ding an sich war es, mit dessen Ableitung wir uns bisher beschäftigt haben; nun ist uns aber in der Erfahrung nicht nur eine materielle Aufsenwelt, sondern auch eine psychische Innenwelt als thatsächlich vorhanden gegeben. Wir erkennen uns selbst innerlich als ein denkendes, fühlendes, wollendes Wesen, welches bei allem Wechsel seiner Zustände in der Einheit seines Selbstbewufstseins, als ein- und dasselbe Ich beharrt. Von diesem Ich, von der Seele haben wir nun schon früher bei der Erörterung der Idealität der Zeit die absolute Realität nachzuweisen gesucht. Die Gründe hierfür wollen wir jetzt nicht noch einmal entwickeln. Nur einige Bemerkungen mögen noch angeknüpft werden. Die Möglichkeit, uns selbst unmittelbar als Ding an sich zu erkennen, beruht darauf, dafs wir bewufste Wesen sind. Ein solches Wesen kann immer nur als Ding an sich existieren; es erkennt sich aber zu gleicher Zeit auch als Ding an sich, eben weil es seiner eigenen

Realität, seines eigenen Seins sich unmittelbar bewufst ist. Jedoch bezieht sich diese Erkenntnis nur auf das Bewufstsein selbst und die in ihm stattfindenden bewufsten Prozesse. Was jenseits der Grenzen des Bewufstseins liegt, mag es auch in einem weiteren Sinne zu unserer Seele gerechnet werden, läfst sich doch nicht mehr unmittelbar in seiner objektiven Realität erkennen; wir wissen davon nur durch Schlüsse, die sich auf den unmittelbaren Bewufstseinsinhalt stützen. Das heifst nun aber nicht, dafs ein etwaiges unbewufstes Seelenleben eine blofse Erscheinung sei, hinter der etwas anderes als eigentlich Wirkliches verborgen liege; die unbewufste Sphäre unseres eigenen Innern, wenn es eine solche giebt, ist ebensowenig Erscheinung, als die Naturkräfte Erscheinungen sind. Beide erscheinen uns überhaupt nicht, sondern werden von uns nur indirekt als konstituierende objektive Elemente der Erfahrungswelt erkannt.

Wenn wir nun aber behaupten, dafs wir uns innerlich so erkennen, wie wir an uns selbst sind, so bedarf diese Behauptung, um vor Mifsverständnissen geschützt zu sein, immer noch einer etwas näheren Erläuterung. Bekanntlich hat Schopenhauer von den verschiedenen phsychischen Vermögen, die wir in uns finden, nur dem Willen die Würde eines Dinges an sich zuerkannt; der Intellekt hingegen wird von ihm im Widerspruche mit seiner idealistischen Grundansicht für ein Produkt des Gehirnes erklärt. Erkenntnistheoretisch hat aber der Wille vor den übrigen Seelenvermögen (die wir uns durch Herbart und seine Nachfolger durchaus nicht abstreiten lassen) nicht das mindeste voraus. Ganz im Gegenteile, wenn man aus erkenntnistheoretischem Gesichtspunkte Unterschiede zwischen den einzelnen Seiten des seelischen Lebens machen wollte, so könnte höchstens der Intellekt das Recht auf eine bevorzugte Stellung haben. Denn er ist in gewissem Sinne mit dem Bewufstsein geradezu identisch, das Bewufstsein aber erkennt sich unmittelbar als Ding an sich. Doch kann andererseits nicht bestritten werden, dafs wir ebensogut fühlende und wollende, wie erkennende Wesen sind. Von unserem Fühlen

und Wollen haben wir dasselbe unmittelbare Bewufstsein, wie von unserem Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen und Denken. Deshalb darf auch in Rücksicht auf ihre Realität kein Unterschied zwischen den einzelnen Seiten unseres seelischen Lebens konstatiert werden. Entweder sind sie alle nur Erscheinungen oder sämtlich absolut real. Erscheinungen können sie nun aber nicht sein, da die Seele selbst nicht Erscheinung ist; folglich müssen wir sie ganz gleichmäfsig als absolut reale Eigenschaften unseres eigenen Ich betrachten. Wenn man hinsichtlich ihres Realitätsgrades Unterschiede zwischen ihnen machen will, so verwechselt man den erkenntnistheoretischen mit dem metaphysischen Gesichtspunkt. Über die metaphysische Rangordnung und das Verhältnis der einzelnen Seelenvermögen zu einander wird mit ihrer erkenntnistheoretischen Gleichstellung noch nicht das mindeste entschieden. Die letztere schliefst keineswegs die Möglichkeit aus, dafs vielleicht dem einen der Seelenvermögen vor den andern, um mit Schopenhauer zu reden, „der Primat im Selbstbewufstsein“ zukommt. Erkenntnistheoretisch aber ist es ganz gleichgültig, in welcher der verschiedenen Seiten des seelischen Lebens wir den metaphysischen Kern unseres Wesens zu suchen haben, wenn überhaupt die eine hierin vor den anderen einen wesentlichen Vorzug besitzt; wäre letzteres aber auch noch so sehr der Fall, so würde doch damit die absolute Realität der übrigen, minder wichtigen Seelenvermögen durchaus nicht aufgehoben werden.

Auch noch in anderer Beziehung ist es notwendig, die Behauptung der absoluten Realität der Seele gegen mifsverständliche Auffassungen sicher zu stellen. Wenn wir die Seele für ein Ding an sich erklären, so bedeutet das, wie schon früher bemerkt worden ist, durchaus nicht, sie sei eine unveränderliche und unzerstörbare Substanz; nur ihre Immaterialität gilt uns auf Grund unserer idealistischen Ansicht vom Wesen des Raumes als ausgemacht. In welchem Verhältnis ferner die Seele zum Leibe steht, inwieweit sie von demselben abhängig ist, wie sie auf ihn einwirkt, wie die psychischen

Thätigkeiten zu stande kommen, welchen Einfluſs dieselben aufeinander und auf die Seele ausüben, alle diese und andere ähnliche Fragen bleiben in der Hauptsache oder doch in vieler Beziehung noch völlig offen, auch wenn erkenntnistheoretisch die absolute Realität der Seele erwiesen worden ist. Um behaupten zu können, daſs die Seele ein Ding an sich sei, ist es keineswegs notwendig, daſs wir zuvor alle Geheimnisse des seelischen Lebens entschleiert haben müſsten; die Annahme der absoluten Realität der Seele gründet sich auf die unleugbaren Thatsachen des Bewuſstseins; wenn es auſser diesen Thatsachen noch Gebiete des seelischen Lebens giebt, auf die das Licht des unmittelbaren Bewuſstseins nicht direkt oder nicht mit der gleichen Helligkeit fällt, so ist das kein Grund, welcher uns veranlassen könnte, die Realität unseres bewuſsten Ich zu leugnen. Auſserdem muſs man bedenken, daſs die Dunkelheit, welche uns das innerste Wesen des eigenen Ich zu verhüllen scheint, vielfach nur in unserer Einbildung existiert. Wir sind nämlich verkehrterweise sehr geneigt, von der inneren Erkenntnis, die wir von unserem eigenen seelischen Ich haben, die Klarheit der räumlichen Anschauung zu verlangen und, wenn diese sich nicht erreichen läſst, die innere Erfahrung überhaupt als unzuverlässig und irreführend zu verdächtigen. Und doch liegt es in der Natur der Sache, daſs wir uns selbst innerlich nicht in der Weise anschauen können, wie wir das bei einem äuſseren Gegenstand vermögen. Deshalb aber darf man nicht glauben, das Zeugnis der inneren Erfahrung über die Beschaffenheit unseres eigenen Wesens verwerfen zu müssen. Im Gegenteil kommt der inneren Erfahrung ein viel höherer Erkenntniswert zu als der äuſseren Wahrnehmung, weil sie sich unmittelbar auf ein wirklich reales Objekt bezieht, während die äuſsere Anschauung trotz aller ihrer Klarheit uns immer nur Erscheinungen zu erkennen giebt.

Zwei Wege führen also zum Ding an sich; der eine direkt, der andere indirekt. In der inneren Erfahrung ist uns ein Ding an sich unmittelbar gegeben; dieses Ding an sich sind wir selbst als psychische Wesen. In der äuſseren Er-

fahrung haben wir es direkt nur mit Erscheinungen zu thun, und es bedarf mühsamer Untersuchungen, um von den Erscheinungen zu dem Ding an sich vorzudringen, welches wir als ein System von Kräften erkannt haben. Aus der Verschiedenheit der beiden Wege folgt nun aber durchaus nicht, dafs das Ding an sich, welches der äufseren Natur zu Grunde liegt, und unser eigenes Ich zwei getrennten Welten angehörten, die nichts miteinander zu thun hätten. Vielmehr lehrt die Erfahrung, dafs unser eigenes Ich einen Teil derselben Welt bildet, welche uns in der äufseren Wahrnehmung als materielle Natur erscheint. Innerhalb dieser grofsen Wirklichkeit nimmt die Seele auch nicht etwa eine absolute Ausnahmestellung ein; im Gegenteil ist sie nach unserer Überzeugung als eines der speziellen dynamischen Prinzipien zu betrachten, die in der Natur wirken und in ihrer Gesamtheit ein aufsteigendes System bilden, an dessen Spitze, soviel wir zu beurteilen vermögen, eben die Seele sich befindet. Wenn wir diese dynamischen Prinzipien als Kräfte bezeichnet haben und jetzt in deren System mit einer nochmaligen Erweiterung des Ausdrucks auch die Seele einreihen, so soll deren Würde als eines geistigen Wesens deshalb nicht beeinträchtigt werden. Die Seele wird dadurch so wenig degradiert, dafs auf diese Weise vielmehr die übrigen Naturkräfte in eine neue Beleuchtung treten und in gewissem Sinne einen mehr geistigen Charakter annehmen. Sie rücken uns selbst gleichsam näher, wenn die Seele ein Glied in ihrem System ausmacht. Letztere aber aus dem Naturzusammenhange ganz ausschalten zu wollen, ist ein undurchführbares Unternehmen, dem die Erfahrung in der auffälligsten Weise widerspricht. Denn so wenig wir die Absicht haben, die selbständige Realität des seelischen Lebens zu bestreiten, so wenig können wir seine vielfältige Abhängigkeit von anderen Faktoren leugnen. Doch müssen wir auf die weitere Ausführung dieser Andeutungen hier verzichten; es wird Aufgabe unserer späteren psychologischen Betrachtungen sein, über die Stellung der Seele in dem Naturzusammenhange genauere Rechenschaft zu geben. —

Wenn wir im Vorhergehenden die absolute Realität der Naturkräfte nachzuweisen gesucht haben, so stimmen wir im Resultate ganz mit den Anschauungen Schopenhauers überein, für den die Naturkräfte ebenfalls absolut real sind. Die Art und Weise aber, auf welche Schopenhauer zu dem Ding an sich gelangt, kann durchaus nicht völlig befriedigen. Zwar hat er darin ohne Zweifel recht, dafs er in dem Willen, den wir in uns selbst vorfinden, etwas absolut Reales sieht. Indem er aber den Willen ohne weiteres auch für das Ding an sich der äufseren Natur erklärt (W. a. W. u. V. I, § 19), macht er einen Sprung, der um so weniger zu rechtfertigen ist, als er die transscendente Geltung der Kausalität in Abrede stellt. Infolgedessen leugnet er ganz und gar die von uns behauptete Möglichkeit, auf dem objektiven Wege, durch eine genauere Untersuchung des Wesens der Materie, zum Dinge an sich vordringen zu können Das würde nun freilich richtig sein, wenn die Kausalität sich nur auf Erscheinungen bezöge. Dann müfste man aber auf eine Erklärung der Erscheinungswelt überhaupt verzichten; denn nur wenn die Welt unserer Vorstellung durch die Einwirkungen einer absolut realen Welt auf unsere Seele hervorgerufen ist, kann man mit Sicherheit behaupten, dafs den Erscheinungen ein Ding an sich zu Grunde liegt. Das aber mufs doch zunächst feststehen, wenn man weiter über die Beschaffenheit dieses Dinges an sich etwas ausmachen will.

Nehmen wir aber auch die Existenz von Dingen an sich als sicher an, so ist es doch deshalb noch nicht richtig, ohne weiteres mit Schopenhauer den Schlufs zu machen, dafs den äufseren Erscheinungen ganz das gleiche Wesen zu Grunde liegt, welches wir in uns selbst als das eigentlich Reale finden. Schopenhauer stützt seinen Schlufs auf die Behauptung, dafs uns aufser dem Willen und der Vorstellung gar nichts bekannt, noch denkbar sei (l. c. 3. Aufl. S. 125). Dann müfste allerdings das Ding an sich der Körperwelt der Wille sein; aber die Behauptung selbst ist durchaus nicht bewiesen, noch auch irgendwie beweisbar. Denn offenbar finden wir in unserem

eigenen Inneren neben dem Willen auch den Intellekt und das Gefühlsvermögen als reale Eigenschaften unseres seelischen Ich vor. Aufserdem geht aber auch die Körperwelt als solche keineswegs in lauter Eigenschaften auf, die nur der subjektiven Vorstellung angehören. Es ist daher ein falsches Verfahren, wenn man den objektiven Weg, um zum Ding an sich zu gelangen, ganz verschmäht. Vielmehr darf man nur dann hoffen, eine gesicherte Erkenntnis von dem der äufseren Natur zu Grunde liegenden Ding an sich zu gewinnen, wenn man sich die Frage vorlegt, ob die Materie bis auf den Rest sich in lauter subjektive Vorstellungselemente auflösen läfst, oder ob nicht nach Abzug der aus dem Subjekt entspringenden Eigenschaften noch irgend etwas Objektives an ihr übrig bleibt. Bei diesem allein korrekten Verfahren findet sich nun, dafs die Kraft diejenige Eigenschaft der Materie ist, welche auch aufser der Vorstellung existiert und als das Ding an sich der Körperwelt betrachtet werden mufs. Erst wenn man auf diese Weise die absolute Realität der Naturkräfte nachgewiesen hat, kann man sich weiter fragen, ob es nicht möglich ist, in deren Wesen noch einen genaueren Einblick zu gewinnen, als ihn die von aufsen eindringende Betrachtungsweise gewährt. Da uns nun blofs die innere Erfahrung eine unmittelbare Kenntnis vom Wesen der Dinge verschafft, so liegt es nahe, die äufsere Erfahrung durch die innere in der Weise zu ergänzen, dafs man die objektive, an sich selbst existierende Natur irgendwie psychologisch sich zu deuten und verständlich zu machen sucht. Da kommt denn auch Schopenhauer zu seinem Recht, wenn er behauptet, die Naturkräfte seien ihrem wahren Wesen nach als Willenserscheinungen zu betrachten. Aber diese Behauptung hat erkenntnistheoretisch so lange keinen Sinn, als die selbständige Realität der Naturkräfte nicht nachgewiesen worden ist; ein solcher Nachweis fehlt jedoch bei Schopenhauer fast ganz; höchstens insofern giebt er eine Art Begründung seiner Ansicht von der absoluten Realität der Naturkräfte, als er zu zeigen sucht (l. c. § 24), dafs dieselben nicht in die subjektiven Formen der Vorstellung eingehen und

ihrem Wesen nach eine Erklärung und Ableitung nach dem Satz vom Grunde nicht zulassen. Wollte man diesen Begründungsversuch aber auch für genügend ansehen, so würde er bei Schopenhauer doch immer noch an einer falschen Stelle stehen, da er seiner Lehre vom Willen als dem wahren Wesen der Dinge nachfolgt, anstatt ihr, wie billig, vorauszugehen.

Nach unserer Meinung ist es jedoch überhaupt nicht mehr die Sache der Erkenntnistheorie, die Frage nach dem Wesen der Naturkräfte genauer zu erörtern; so wenig sie die Aufgabe hat, Rechenschaft zu geben von dem Ursprung, der Anzahl, dem Zusammenhang der Naturkräfte, so wenig hat sie sich mit der psychologisch-metaphysischen Deutung ihres Wesens zu befassen. Wollte man aber auch diese weiteren Untersuchungen noch mit zur Erkenntnistheorie rechnen, so würde doch deshalb das Verfahren nicht geändert werden, das man nach unserer Meinung einschlagen mufs, um zur Erkenntnis des Wesens der Dinge zu gelangen. Es bleibt dabei, dafs es sich zunächst darum handelt, erst auf dem objektiven Wege zu einer Kenntnis des hinter der materiellen Erscheinungswelt verborgenen Dinges an sich zu gelangen, ehe man daran denken kann, über dessen Beschaffenheit metaphysisch noch etwas Genaueres auszumachen. Um aber wieder aus dem Ganzen der Erfahrungswelt die objektiven Elemente aussondern zu können, ist es vorher nötig, alles dasjenige in Abzug zu bringen, was nur in der Vorstellung existiert. Nur bei diesem Gang der Untersuchung ist Schritt für Schritt gesichert und das Verfahren nach der formellen Seite hinreichend korrekt.

II. Erscheinung und Ding an sich.

Unsere nunmehr gewonnenen Resultate setzen uns in den Stand, über das Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich, empirischer und transscendenter Welt endgültigen Aufschlufs zu geben. Wenn auch das, was wir hier noch zu sagen haben, teilweise schon ausgesprochen und im übrigen die ein-

fache Folge aus den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung ist, so bedürfen mehrere wichtige Punkte doch noch einer besonderen Erörterung, wenn nach allen Seiten hin die nötige Klarheit geschaffen werden soll. Namentlich hoffen wir, dafs die nachfolgenden Bemerkungen dem transscendentalen Idealismus zu gute kommen und gar manche Bedenken beseitigen werden, die bis jetzt vielleicht noch gegen ihn bestanden haben.

Dafs wir von einer von uns verschiedenen realen Welt nur durch die Vorstellungen etwas wissen können, die sie in uns erweckt, gilt uns längst als eine feststehende Wahrheit; diese Vorstellungen selbst sind stets nur psychische Produkte, die zwar auf Dinge hindeuten und uns solche repräsentieren, aber nimmermehr aufser unserem Bewufstsein und unabhängig von unserer Vorstellungsthätigkeit existieren können. Dabei ist es ganz gleichgültig, welcher Art die Vorstellungen sind, mit deren Hülfe wir irgend eine Erkenntnis zu erlangen hoffen; Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Begriffe, Gedanken, kurz alle Vorstellungen überhaupt haben stets einen subjektiven Charakter; auch der Begriff des Dinges an sich existiert nur in, und nie aufser einem Bewufstsein. Trotz dieser Subjektivität aller unserer Vorstellungen und trotz des Umstandes, dafs wir nur durch Vorstellungen etwas von einer Welt der Dinge zu erfahren imstande sind, ist es nun aber doch keineswegs richtig, allgemein und ohne Einschränkung den Satz aufzustellen, den man seit Schopenhauer vielfach für den Anfang aller erkenntnistheoretischen und philosophischen Weisheit gehalten hat, den Satz: Die Welt ist meine Vorstellung. Wenn auch Schopenhauer meint, dafs keine Wahrheit gewisser, von andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig sei (W. a. W. u. V. I, S. 3), wenn auch andere Denker sich in ähnlichem Sinne ausgesprochen haben, so müssen wir doch die Behauptung aufstellen, dafs diesem Satze nur eine bedingte Gültigkeit zukommt. Er ist nämlich nur dann eine unbestreitbare Wahrheit, wenn man unter dem Ausdrucke „Welt“ die Welt der unmittel-

baren äufseren Wahrnehmung und Vorstellung versteht. Von dieser Welt ist es gewifs, dafs sie nur in unserer Vorstellung existiert, da sich die Wahrnehmung nie auf Dinge an sich selbst erstrecken kann. Nun trifft es aber keineswegs zu, dafs wir den Ausdruck Welt in diesem Sinne zu gebrauchen pflegen. Wenn wir von der Aufsenwelt reden, so verstehen wir darunter nicht nur eine Summe räumlich und zeitlich geordneter Empfindungskomplexe, sondern die Totalität der den Raum erfüllenden, wirkungsfähigen und auch thatsächlich Wirkungen ausübenden Dinge. Von diesen Dingen haben wir im ersten Abschnitt des gegenwärtigen Kapitels ausführlich zu zeigen gesucht, dafs sie keineswegs in lauter subjektiven Vorstellungselementen aufgehen. Zwar existieren sie ihrem Empfindungsgehalte und ihren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen nach nur in unserer Vorstellung; auf diesen Eigenschaften beruht aber ihre Fähigkeit, zu wirken und zu leiden, auch gar nicht. Im Gegenteil würden sie nimmermehr imstande sein, irgend eine Wirkung auf ihresgleichen hervorzubringen, wenn ihr ganzes Sein in den genannten Eigenschaften aufginge. Aufser denjenigen Merkmalen der äufseren Gegenstände, vermöge deren sie Objekte unserer Vorstellung sind, müssen daher zu ihrem Wesen noch andere Eigenschaften gehören, in denen ihr von unserer Vorstellung unabhängiges Sein, ihre objektive Realität besteht. Nach der einen Seite Erscheinungen, sind sie also nach der andern Dinge an sich; die erstere wenden sie uns und unserer Wahrnehmung zu, die andere verhüllen sie vor unserem sinnlichen Blicke und offenbaren sie nur dem forschenden Geiste.

Deshalb ist nun aber nicht gesagt, dafs man in die Tiefen der Erkenntnistheorie eingedrungen sein müsse, um mit seinem Wissen von der Aufsenwelt über den Bereich der blofsen Erscheinung hinauszugelangen. Auch der erkenntnistheoretisch ungebildete Mensch denkt sich unter den Dingen der Aufsenwelt doch solche Gegenstände, die Wirkungen ausüben und empfangen. Er weifs, dafs ein Ding diese, ein anderes jene Wirkungen hervorzubringen pflegt. Da aber

Wirkungen nur von Dingen an sich ausgehen können, so besitzt er insofern auch eine allerdings noch sehr unbestimmte Kenntnis von der absolut realen Welt. Fällt es ihm doch auch nicht ein, die wirkliche Welt schlechthin für nichts anderes als für eine Summe von Gegenständen zu halten, wie sie ihm auch im Traume erscheinen. Im Gegenteil unterscheidet er sehr bestimmt zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Scheinwelt des Traumes. Nun beruht aber die höhere Realität der Wirklichkeit gegenüber der Traumwelt ganz und gar auf dem Umstand, dafs die Wirklichkeit nicht völlig in subjektiven Vorstellungen aufgeht, wie die Welt des Traumes. Nur wenn die Objekte der wirklichen Wahrnehmung so schattenhafte Erscheinungen wären, wie die Objekte, welche wir im Traume wahrzunehmen glauben, nur dann könnte man die empirische Welt für unsere blofse Vorstellung erklären. Da aber eine derartige Übereinstimmung zwischen Traum und Wirklichkeit nicht besteht, so ist die letztere eben mehr als blofse Vorstellung, mag man auch noch so unklar darüber sein, worin dieses Mehr gesucht werden mufs.

Noch weniger als von der naiven Weltauffassung des ungebildeten Menschen kann man von der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise der Dinge behaupten, dafs sie es nur mit Erscheinungen zu thun habe. Gewifs existieren die äufseren materiellen Objekte, welche den Gegenstand der Naturforschung bilden, ihren räumlichen Verhältnissen nach nur in unserer Vorstellung. Indem aber die Naturwissenschaft vor allen Dingen die Gesetze kennen lernen will, nach denen die Dinge wirken, sind es zuletzt überall die objektiven Elemente in der äufseren Natur, um deren Erforschung es sich für sie handelt. Denn nur vermöge ihrer objektiv realen Eigenschaften sind die Dinge imstande, Wirkungen auszuüben. Nun stellen sich diese Wirkungen für unsere Erfahrung freilich in der Form von Erscheinungen dar, die als solche keine objektive Realität besitzen. Wenn z. B. der eine Gegenstand einen anderen in Bewegung setzt, so ist die Bewegung als eine Ortsveränderung im Raume nur Erscheinung;

aber dennoch liegt ihr ein wirklich realer Vorgang zu Grunde. Aufserdem kann die Ursache der Bewegung nur ein Ding an sich sein, da eine Erscheinung nichts zu bewirken vermag. Dafs diese Bewegungsursache für uns wiederum in einer Erscheinung, nämlich einem materiellen Objekte im Raume gesucht werden mufs, ist ein Umstand, der ihre objektive Realität nicht beeinträchtigen kann; das materielle Objekt wirkt eben nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich oder, um den Schein eines Widerspruches zu vermeiden, mit seinen absolut realen Eigenschaften, die neben den andern, die nur in der Vorstellung existieren, in ihm enthalten sind. Wenn daher die Naturwissenschaft die Ursache der Bewegung in der Kraft sucht, so geht sie über die blofse Erscheinung hinaus; wo immer sie es mit Kräften zu thun hat, da stöfst sie auf absolut reale Prinzipien, auf Dinge an sich. Übrigens ergiebt sich hieraus recht deutlich, wie verkehrt das Bestreben einer gewissen Richtung innerhalb der Naturwissenschaft und Naturphilosophie ist, prinzipiell an der Beseitigung des Kraftbegriffes zu arbeiten und nur die Bewegung als Bewegungsursache gelten zu lassen. Anstatt dem wahren Wesen der Dinge durch die Leugnung aller Naturkräfte nahe zu kommen, wie man naiverweise glaubt, entfernt man sich auf diesem Wege vielmehr von der objektiven Wirklichkeit, um alle Realität möglichst in die Verhältnisse von blofsen Erscheinungen aufzulösen. Wenn auch der Begriff der Kraft nicht völlig durchsichtig, sondern in gewissem Sinne dunkel und rätselhaft ist, so hat der Naturforscher doch deshalb kein Recht, auf seine Anwendung ganz und gar zu verzichten. Vielmehr ist die Unanschaulichkeit der Naturkräfte gerade ein Beweis dafür, dafs sie das eigentlich Reale und nicht blofse Erscheinungen eines Realen sind. Will daher die Naturwissenschaft sich nicht willkürlich den Weg zur wahren, objektiven Erkenntnis der Dinge versperren, so mufs sie von dem Vorurteil zurückkommen, als ob eine rationelle Methode die Beseitigung des Kraftbegriffes oder doch die Reduzierung der Naturkräfte auf eine möglichst geringe Anzahl erfordere. (Vgl. S. 324 f.)

Doch dies nur nebenbei. Wie aber wollen wir nun unsere Behauptung rechtfertigen, dafs die Gegenstände der äufseren Natur, welche wir auf Grund der Lehre von der Idealität des Raumes ausdrücklich für blofse Erscheinungen erklärt haben, doch auch objektive Elemente, absolut reale Eigenschaften in sich enthalten sollen? Ganz einfach durch den Hinweis darauf, dafs durch die Idealität des Raumes die materiellen Objekte eben nur ihren räumlichen Eigenschaften nach zu Erscheinungen gemacht werden. Insofern sie im Raume sind, insofern sind die Dinge freilich nur Erscheinungen, die nirgends anders als in unserer Wahrnehmung existieren; so weit man auch in ihre räumliche Struktur, in das Verhältnis ihrer Teile eindringen mag, so kommt man doch dadurch dem Ding an sich nie näher. Die Idealität der Ausdehnung hindert nun aber keineswegs, dafs die Körperwelt in anderer Rücksicht absolut real ist. Nur wenn die Natur des Körpers völlig in räumlichen Verhältnissen aufginge, würde er infolge der Idealität des Raumes ganz und gar zur Erscheinung werden; das aber ist, wie wir gezeigt haben, durchaus nicht der Fall. Vielmehr enthält jedes materielle Objekt zugleich eine Reihe Eigenschaften, die als absolut real betrachtet werden müssen, und die dasjenige ausmachen, was wir das Ding an sich nennen. Das Ding an sich einer Erscheinung ist demnach auch nicht etwa an einem ganz andern Orte zu suchen, als an dem sich die Erscheinung befindet. Vielmehr steckt das Ding an sich recht eigentlich in der Erscheinung drin und macht deren inneres Wesen aus. Nur darf man dieses Verhältnis nicht so auffassen, als wäre das Ding an sich etwa hinter der Oberfläche der Erscheinung in deren räumlichem Inneren zu suchen. Im Raume liegt es ja überhaupt nicht. Aber dennoch ist das Ding an sich in der Erscheinung in der Weise enthalten, dafs es eben die reale Kehrseite derselben bildet. Was in unserer Wahrnehmung sich als blofse Erscheinung darstellt, ist an sich selbst ein wirklich reales Ding, das als solches freilich nicht wahrgenommen werden kann, sondern immer hinter der Erscheinung verborgen bleibt.

Wenn man daher ohne nähere Erläuterung die numerische Verschiedenheit von Ding an sich und Erscheinung behauptet, so ist diese Ausdrucksweise zum mindesten nicht glücklich gewählt; wenigstens macht sie auf uns immer den Eindruck, als solle sie besagen, dafs die Erscheinung hier und das Ding an sich an einem ganz anderen Orte sich befinde. So aber ist das Verhältnis zwischen beiden durchaus nicht aufzufassen. Vielmehr, wo die Erscheinung, da ist auch das Ding an sich, wenn gleich das letztere nicht den Raum erfüllt. Wenn ich z. B. einen Stein in die Hand nehme, so ist derselbe, wie er sich mir in der Anschauung darstellt, freilich nur Erscheinung. Trotzdem würde es ganz verkehrt sein, wenn ich nun behaupten wollte, was ich in der Hand habe, sei nur die Erscheinung eines Steines, nicht der Stein selbst als Ding an sich. Vielmehr halte ich ohne Zweifel auch das Ding an sich des Steines in meiner Hand. Denn der Druck z. B., den der Stein auf mich ausübt, kann nur von einem Ding an sich herrühren, nicht aber von einer Erscheinung. Das Ding an sich des Steines stellt sich mir aber in einer Form dar, die nur in meiner Vorstellung existiert; dennoch ist es immer ein Ding an sich, welches mir in dieser Form erscheint und deren bestimmte Verhältnisse durch seine Wirkung auf mein Vorstellungsvermögen hervorbringt.

Einer derartigen Auffassung des Verhältnisses von Ding an sich und Erscheinung hat man nun bisweilen einen Rückfall in den naiven Realismus vorgeworfen[1]); aber ganz mit Unrecht. Naiver Realismus ist nur da vorhanden, wo man glaubt, Dinge an sich wahrnehmen zu können; aber was hat mit diesem Glauben die Behauptung zu thun, dafs in den Erscheinungen überall das Ding an sich enthalten ist und in ihnen zum Ausdruck kommt? Die Wahrnehmung bezieht sich deshalb immer nur auf die Erscheinung; nur die von uns selbst erzeugten Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen

[1]) Vgl. z. B. E. v. Hartmann, Grundlegung d. tr. Real., S. 4, besonders die Anmerk.; auch sonst spricht sich Hartmann ähnlich aus.

sind wir wahrzunehmen imstande; hierüber glauben wir ausführlich genug gewesen zu sein und davon haben wir auch jetzt nicht die Absicht, irgend etwas zurückzunehmen. Aber der subjektive Charakter der unmittelbaren Wahrnehmungsobjekte hindert doch keineswegs, dafs sie Erscheinungen realer Dinge darstellen, und dafs die letzteren mit ihnen in der von uns geschilderten Weise verbunden sind. Wenn man glaubt, eine derartige Anschauung sei ein Rückfall in den naiven Realismus, so übersieht man den wichtigen Umstand, dafs eben die eigentümliche Natur des Raumes eine so innige Verbindung zwischen Ding an sich und Erscheinung möglich macht, wie wir sie behaupten. Der Raum, obwohl er nur subjektive Anschauungsform ist, gestattet uns doch, die Dinge an sich gleichsam in ihm einzufangen, so dafs sie nun das unräumliche Innere der räumlichen Erscheinungen bilden. Wenn man freilich mit E. von Hartmann, gegen den sich diese Ausführungen besonders mit richten, an die objektive Realität des Raumes glaubt und dennoch den empirischen Raum für eine subjektive Vorstellung hält, so kann man nicht mehr davon reden, dafs sich das Ding an sich in der Erscheinung verbirgt und in ihr als realer Kern enthalten ist. Denn ein räumliches Ding an sich vermag natürlich nicht das Innere einer ebenfalls räumlichen Erscheinung zu bilden; dann müfsten allerdings die Erscheinung und das ihr korrespondierende Ding an sich numerisch verschieden sein. Aber vom Standpunkte des transscendentalen Idealismus aus besteht nicht die geringste Schwierigkeit, das Verhältnis zwischen Ding an sich und Erscheinung in der von uns vertretenen Weise aufzufassen.

Wenn wir demnach die empirische Welt mit der absolut realen, transscendenten Welt vergleichen, so können wir geradezu behaupten, dafs die erstere einen reicheren Inhalt besitze als die letztere. Denn die empirische Welt enthält als Erscheinung Eigenschaften und Bestimmungen, die der objektiven Welt aufser unserer Vorstellung nicht zukommen; dennoch umfafst sie zu gleicher Zeit die letztere mit. Dabei ist aber allerdings wohl zu bemerken, dafs die empirische Welt in

dieser Bedeutung des Wortes nicht identisch ist mit der Welt unserer unmittelbaren Wahrnehmung und Vorstellung. Was wir unmittelbar wahrnehmen, sind ja eben, wenn wir von der Wahrnehmung unseres eigenen Selbst und der in ihm stattfindenden psychischen Vorgänge absehen, nur unsere subjektiven Empfindungen und Vorstellungen. Die Welt unserer unmittelbaren Wahrnehmung ist daher nur eine Summe subjektiver Empfindungskomplexe, die in den subjektiven Formen von Raum und Zeit geordnet sind; sie existiert in der That nur in unserer Vorstellung. Eben deshalb bleibt aber auch gar niemand bei ihr stehen; vielmehr ist der Übergang von ihr zu der empirischen Welt so natürlich, dafs jedermann für gewöhnlich die letztere im Auge hat, wenn er von der Welt überhaupt redet. Der Schlufs von unseren Empfindungen auf ein reales Prinzip in den äufseren Dingen als die Ursache derselben liegt so nahe, dafs ihn auch der schlichteste Verstand ohne besondere Reflexion vollzieht. Dennoch wird mit diesem naturnotwendigen Schlufs das Gebiet der unmittelbaren Wahrnehmung und damit also auch die Grenze der subjektiven Vorstellungswelt ohne Zweifel überschritten. Indem man den Dingen die Eigenschaft der Wirkungsfähigkeit beilegt, macht man den Übergang von rein subjektiven Wahrnehmungsbildern zu der absolut realen Welt. Freilich weifs das natürliche Bewufstsein weder von dem Übergange selbst, noch von dessen metaphysischer Bedeutung. Erst der nachträglichen erkenntnistheoretischen Analyse dieses Prozesses wird der durch ihn vollzogene Fortschritt klar. Sobald der erwähnte Schlufs aber einmal gemacht ist, gehört die Überzeugung von der Wirkungsfähigkeit der äufseren Objekte zu dem Begriffe der Aufsenwelt als ein notwendiger Bestandteil hinzu. Dann kann jedoch auch nicht mehr behauptet werden, dafs die Aufsenwelt nur in unserer Vorstellung existiere.

Man mufs daher sehr vorsichtig sein, wenn man die Körperwelt für eine blofse Erscheinung erklärt; nur wer speziell an ihren räumlichen Charakter denkt, hat eigentlich das Recht zu dieser Ausdrucksweise; sie wird dagegen durch-

aus falsch, sobald man mit ihrer Hülfe die Aufsendinge in Rücksicht auf die Gesamtheit ihrer Eigenschaften zu bloſsen Erscheinungen herabdrücken will. Nun liegt es ja allerdings sehr nahe, wenn man die äuſseren Objekte ihren räumlichen Verhältnissen nach einmal als Erscheinungen erkannt hat, sie in jeder Beziehung als solche zu betrachten. Da uns in der Erfahrung die materiellen Dinge immer als räumlich ausgedehnte Gegenstände gegeben sind und ihren räumlichen Eigenschaften nach zuerst und vorzugsweise in unsere Wahrnehmung fallen, so vergiſst man zu leicht, daſs ihr Wesen in räumlichen Verhältnissen nicht aufgeht und betrachtet sie dann auf Grund der Subjektivität des äuſseren Raumes schlechthin als Erscheinungen. Andererseits aber faſst man diese Erscheinungen wieder als wirkungsfähige Dinge auf. Man findet gar nichts dabei, den Erscheinungen als solchen bestimmte Wirkungen zuzuschreiben. Und doch ist das völlig unmöglich. Zwar wirken die Körper unleugbar aufeinander ein; aber nicht als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich. In der unmittelbaren Wahrnehmung treten sie uns allerdings immer als Erscheinungen entgegen; wären sie jedoch nicht mehr als Erscheinungen, so würden sie überhaupt zu keinen Wirkungen befähigt sein; die kausalen Beziehungen zwischen den Gegenständen der räumlichen Aufsenwelt finden immer nur zwischen den Dingen an sich statt, die sich in ihnen uns darstellen; für unsere Wahrnehmung freilich geht die Wirkung einfach von Körper zu Körper und muſs es auch, wenn wir von ihr überhaupt etwas bemerken sollen.

Während also die Welt der unmittelbaren Wahrnehmung nur eine Summe subjektiver Vorstellungen ist, bedeutet die empirische Welt, wie wir jetzt ihren Begriff bestimmt haben, weit mehr; sie ist gewissermaſsen die Vereinigung der Wahrnehmungswelt und der Welt der Dinge an sich. Nur wenn man diesen dreifachen Unterschied zwischen der Welt der unmittelbaren Wahrnehmung, der empirischen Welt und der Welt der Dinge an sich macht, wird man über das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung zur wirklichen, vollen

Klarheit gelangen; es genügt nicht, mit Kant einfach die empirische und die transscendente Welt einander gegenüber zu stellen und dabei die empirische Welt mit der Welt der Vorstellung schlechtweg zu identifizieren. Denn wenn die Gegenstände der empirischen Welt, wie Kant will, wirkungsfähige Dinge sein sollen, so geht die Aufsenwelt nicht ganz in unserer Vorstellung auf und ist nicht blofse Erscheinung. Auch bei Schopenhauer ist die Welt der Vorstellung mit der empirischen Welt identisch, trotzdem auch nach ihm die äufseren, materiellen Objekte aufeinander einwirken. Sind wir also in diesem Punkte mit Kant und Schopenhauer nicht ganz einverstanden, so müssen wir doch andererseits sagen, dafs der Begriff der empirischen Realität, wie er sich bei Kant findet, die Angriffe nicht verdient, die man bisweilen gegen ihn gerichtet hat. Man meint, Kant habe der empirischen Wirklichkeit eine Art von Realität zugeschrieben, die ihr als blofser Vorstellungswelt nicht zukommen könne; es sei falsch, von den empirisch gegebenen Objekten als von wirklichen Dingen zu reden, da sie doch nur in unserer Vorstellung existierten[1]). Hierbei vergifst man aber, dafs der Welt der Erscheinungen doch eine Welt realer Dinge an sich zu Grunde liegt, die sich in jener für unsere subjektive Auffasssung gesetzmäfsig abspiegelt. Nur dann wäre der gegen Kant erhobene Vorwurf vollkommen berechtigt, wenn die empirischen Objekte in derselben Weise ausschliefsliches Produkt des Subjekts wären, wie es die Traumbilder sind, die allerdings vollständig in der Vorstellung aufgehen. In ihnen erscheint nichts Reales oder doch höchstens eine gewisse subjektive Disposition zur gedächtnis- und phantasiemäfsigen Erzeugung bestimmter Vorstellungen. In den empirischen Objekten dagegen erscheint nach der ausdrücklichen Lehre Kants eben etwas wirklich Reales, das aufser unserem Bewufstsein existierende Ding an sich. Dieser Umstand berechtigt Kant allerdings zur Einführung des Begriffes

[1]) Vgl. E. v. Hartmann, Grundlegung: I. Die subjektive Erscheinung.

der empirischen Realität; wenn gleich die Aufsenwelt als solche, d. h. die Welt im Raume und insofern sie räumlich ist, nur in unserer Vorstellung existiert, so wird doch die empirische Welt deshalb nicht zu einer vollständig subjektiven Erscheinungswelt; sie bleibt eine Welt der Dinge, von denen uns in der unmittelbaren Wahrnehmung freilich nur die Vorstellungen gegeben sind, die sie in uns erwecken.

Nur insofern besitzen die Einwürfe gegen den Kantischen Begriff der empirischen Realität eine nicht abzuleugnende Berechtigung, als sie ungefähr mit den Ausstellungen zusammentreffen, die wir an der bei Kant vorhandenen Identifizierung von Vorstellungswelt und empirischer Wirklichkeit zu machen hatten. Dafs in der ungenügenden Unterscheidung dieser beiden Begriffe ein Mangel des Kantischen Systems vorliegt, haben wir selbst ja gerade klar zu machen uns bemüht. Sobald man aber den Begriff der empirischen Realität in der von uns ihm beigelegten Bedeutung versteht, müssen die Bedenken gegen ihn verschwinden. Man hat dann das volle Recht, von den Wahrnehmungsobjekten als von wirklichen Dingen zu reden. Denn nach den von uns entwickelten Gründen kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs die empirischen Objekte noch mehr als blofse Vorstellungen sind. Nur mufs man sich darüber vollkommen klar sein, dafs dieses Mehr von Realität ganz und gar auf Rechnung des nicht wahrnehmbaren Dinges an sich zu setzen ist. Will man daher einen Gegenstand nur insofern als empirisches oder als Wahrnehmungsobjekt bezeichnen, als er auch wirklich wahrgenommen werden kann, so beschränkt sich seine Realität allerdings auf die Existenz in unserer Vorstellung. Es liegt aber unseres Erachtens kein Grund vor, die angeführten Ausdrücke (oder ähnliche Benennungen) in einem so engen Sinne zu gebrauchen. Ein äufseres, empirisches Objekt ist zunächst freilich nur der Gegenstand unserer Wahrnehmung; da aber dieser Gegenstand zu gleicher Zeit die Erscheinung eines Dinges an sich und da das Ding an sich eben dasjenige ist, was die Wirkungen hervorbringt, die wir in der Wahrnehmung von dem Gegen-

stande ausgehen sehen, so dürfen wir den Begriff des empirischen Objekts so weit fassen, daſs er auſser der Erscheinung als solcher auch dasjenige mit umschlieſst, was da erscheint. Ja bei dem thatsächlichen Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich, wie wir es vorher erörtert haben, sind wir zu diesem Sprachgebrauch geradezu gezwungen, wenn wir unnötige Schwierigkeiten vermeiden wollen.

Ihre höhere Realität gegenüber einer bloſsen Traumwelt empfängt also die empirische Wirklichkeit vom Ding an sich und nirgends anders her; nur um ihres Verhältnisses zu den ihnen zu Grunde liegenden Dingen an sich willen können wir die in der Erfahrung uns gegebenen Gegenstände als wirkliche Dinge bezeichnen. Dagegen ist es sowohl in der Sache selbst, als auch zur Erläuterung des Kantischen Standpunktes verkehrt, wenn man, um die objektive Realität der empirischen Wirklichkeit zu retten, zwischen Erscheinung oder Vorstellung und Ding an sich noch ein Ding auſser uns einschiebt, welches von allen unseren Vorstellungen unterschieden und dennoch kein Ding an sich sein soll[1]). Ein solches Ding auſser uns ist ein völliger Unbegriff. Was auſser uns im Raume sich befindet, resp. im Raume von uns wahrgenommen wird, kann gar nirgends anders als bloſs in unserer Vorstellung existieren, selbst wenn man das Dasein eines transscendenten Raumes annimmt; denn letzterer entzieht sich dann für immer unserer Wahrnehmung. Was dagegen unabhängig von allen unseren Vorstellungen ist, muſs notwendigerweise ein Ding an sich sein, das niemals in unseren subjektiven Anschauungsraum eintreten kann. Nun behaupten wir ja aller-

---

[1]) Vgl. Lipsius, Philosophie und Religion, S. 6–33; die im Texte wiedergegebene Charakteristik des Dinges auſser uns findet sich S. 26; die Ausführungen von Lipsius über das Kantische Ding an sich enthalten eine ganze Reihe von Unrichtigkeiten, deren Besprechung uns aber hier viel zu weit führen würde. — Auch Falckenberg in seiner Geschichte der neueren Philosophie nimmt bei der Darstellung des Kantischen Systems noch ein Ding auſser uns neben Erscheinung und Ding an sich an.

dings gleichfalls, dafs der empirischen Welt eine höhere Realität zukommt als einer blofsen Summe von subjektiven Vorstellungen; aber diese höhere Realität beruht, wie gesagt, auf dem Umstande, dafs in der empirischen Welt sich die reale Welt der Dinge an sich darstellt und in ihr das eigentlich wirkende Element ausmacht. Trotz dieser engen Verknüpfung zwischen Ding an sich und Erscheinung bleibt das erstere aber immer aufserhalb des Raumes; es bildet, wie man sich ausdrücken kann, das unräumliche Innere der räumlichen Erscheinung, welche letztere wiederum nur im Raume zu existieren vermag. Dabei kann man nun allerdings zugeben, dafs das empirische Objekt nach seinem von uns bestimmten Begriffe weder blofse Erscheinung noch auch das Ding an sich ist; es stellt vielmehr eine Vereinigung von beiden dar, deren Wesen wir zur Genüge charakterisiert haben; wenn aber weder Ding an sich, noch Erscheinung, so ist es doch deshalb nicht identisch mit dem Dinge aufser uns, was Lipsius und Falckenberg bei Kant unrichtigerweise noch annehmen.

Durch die von uns entwickelte Auffassung des Begriffs der empirischen Wirklichkeit glauben wir nunmehr den Gegnern des transscendentalen Idealismus die Möglichkeit abgeschnitten zu haben, noch fernerhin gegen die Lehre von der Idealität des Raumes den Vorwurf zu erheben, dafs dieselbe alle Realität der empirischen Welt in blofsen Schein verwandele und demnach unsere Erfahrungserkenntnis von der äufseren Natur jedes objektiven Wertes beraube. Gegenüber dieser Anschauung haben wir vielmehr gezeigt, dafs alle unsere Erfahrungserkenntnis den Kreis der blofsen Erscheinung naturnotwendig überschreitet und in den Dingen der Aufsenwelt Prinzipien und Eigenschaften annimmt, die absolute Realität besitzen. Wenn das natürliche Bewufstsein auch darin irrt, dafs es die unmittelbar wahrzunehmenden Eigenschaften der Dinge für absolut real hält, so folgt doch daraus nicht, dafs nun deshalb die Annahme der absoluten Realität anderweitiger Eigenschaften der Dinge ebenfalls unrichtig sein müfste. Vielmehr behält diese Annahme ihre Gültigkeit auch für den

Standpunkt des transscendentalen Idealismus; denn trotzdem derselbe die Weltauffassung des naiven Realismus von Grund aus umgestaltet, so bleibt doch die Wahrheit bestehen, dafs aufser uns eine objektive Welt realer Dinge existiert, durch deren Kräfte und Eigenschaften die Veränderungen in der Erscheinungswelt hervorgebracht werden. Nur bei dieser Auffassung des Begriffes der empirischen Wirklichkeit wird es möglich, die Weltanschauung des transscendentalen Idealismus mit den natürlichen Ansprüchen des Menschen auf eine objektive Bedeutung der Erfahrungserkenntnis und mit dem Glauben an eine höhere als blofs scheinbare Realität der Aufsenwelt zu versöhnen. Denn allen wirkenden Prinzipien in der Natur wird ja nunmehr ihre objektive Bedeutung gewahrt. Andererseits werden aber auch die Rechte des transscendentalen Idealismus in keiner Weise geschmälert. Vielmehr bleibt die Welt der unmittelbaren Wahrnehmung für immer verschieden von der Welt der Dinge an sich; und zwar nicht nur insofern, als die Welt der Wahrnehmung und Vorstellung eben nicht eine Welt realer Dinge ist, sondern vor allen Dingen auch in der Beziehung, dafs Raum und Zeit nur in unserer Vorstellung und nicht als Eigenschaften der absolut realen Welt existieren.

Da nun in der empirischen Wirklichkeit, wie wir gesehen haben, subjektive und objektive Elemente mit einander vermischt sind, so ergiebt sich für das bei der Beantwortung der Frage nach der objektiven Realität der Erfahrungswelt einzuschlagende erkenntnistheoretische Verfahren die allgemeine Regel, von der natürlichen Vorstellung der absoluten Realität der äufseren Natur auszugehen und das ursprüngliche Weltbild allmählich durch Ausscheidung der in ihm enthaltenen subjektiven Elemente umzugestalten. Es ist sozusagen ein Subtraktionsverfahren, welches die Erkenntnistheorie in Rücksicht auf das bezeichnete Problem befolgen mufs, wenn sie von der Stelle und zu fruchtbaren Resultaten gelangen will. Beginnt man dagegen die Untersuchungen über die Realität der Aufsenwelt mit der allgemeinen Erwägung, dafs wir von den Dingen nur durch unsere subjektiven Vorstellungen etwas

wissen können, und daſs deshalb auch die uns unmittelbar gegebene Welt nur in unserer Vorstellung existiert, so wird man sich vergeblich bemühen, vorwärts zu kommen. Denn da alle unsere Vorstellungen als Vorstellungen in gleicher Weise subjektiv sind, so fehlt uns jeder Grund, um den Kreis der bloſs subjektiven Vorstellungswelt in bestimmter Richtung zu überschreiten. Wir können höchstens im allgemeinen sagen, daſs unsere Wahrnehmungen durch eine objektiv existierende Welt der Dinge veranlaſst sein müssen; an welcher Stelle aber ein Weg aus dem Gebiet des Subjektiven in das der objektiven Wirklichkeit führt, vermögen wir nicht zu erkennen; denn keine Vorstellung hat vor der andern an objektiver Bedeutung etwas voraus. Wo sollen wir also den Anfang machen, wenn wir zu unseren Vorstellungen irgend welche objektiven Korrelata suchen wollen?

Hierzu kommt aber als ein wichtiges Moment, welches für das von uns geforderte erkenntnistheoretische Verfahren spricht, noch der fernere Umstand, daſs es sehr schwer ist, darüber zu entscheiden, was an der gegebenen Welt nun eben unsere Vorstellung ist und was nicht. Will man mit Schopenhauer und anderen sagen, die empirische Wirklichkeit sei durchweg nur unsere Vorstellung, so haben wir bereits gezeigt, daſs das keineswegs zutrifft. Nur insofern existiert die Auſsenwelt bloſs in unserer Vorstellung, als wir sie direkt und unmittelbar wahrnehmen. Aber auch wenn diese Erkenntnis im allgemeinen feststeht, ist noch wenig gewonnen. Gewiſs wird auf diesen allgemeinen Satz hin, auch wenn man sich von seiner Wahrheit im wesentlichen überzeugt hat, niemand die Subjektivität des äuſseren Wahrnehmungsraumes für selbstverständlich halten. Dazu ist der natürliche Glaube an die absolute Realität des uns umgebenden Raumes dem Menschen viel zu tief eingewurzelt. Erst muſs man ganz genau die Gründe entwickeln, aus denen die Wahrnehmung eines objektiven, an sich selbst existierenden Raumes unmöglich ist, ehe man jemandem die Überzeugung beibringen kann, daſs der empirische, äuſsere Raum wirklich nur in unserer Vorstellung existiert. Der all-

gemeine Satz, dafs wir nur die psychischen Produkte unseres eigenen Ich unmittelbar wahrzunehmen vermögen, hilft hierzu nur sehr wenig. Andererseits wird ohne genauere Untersuchung gar mancher glauben, dafs wir die Widerstandskraft der Materie bei der Berührung ihrem objektiven Wesen nach unmittelbar zu empfinden bekämen. Dann würde also dem eben angeführten allgemeinen Satze zufolge auch diese Eigenschaft der Materie nur in unserer Vorstellung vorhanden sein. Statt dessen haben unsere Auseinandersetzungen gezeigt, dafs wir das Vorhandensein der das Wesen der Materie mit konstituierenden Repulsivkraft nur erschliefsen, dafs aber an deren objektiver Realität nicht zu zweifeln ist.

Man sieht also, wie wenig sich mit dem allgemeinen Prinzip, dafs nur unsere Vorstellungen uns unmittelbar gegeben sind, für die erkenntnistheoretische Untersuchung der Realität der Aufsenwelt anfangen läfst. Will man zu gesicherten Resultaten gelangen, so kommt es überall darauf an, die Elemente der Aufsenwelt im einzelnen auf ihren Ursprung und ihre objektive Bedeutung zu untersuchen. Zu dem Ende geht man aber zweckmäfsigerweise von der natürlichen Annahme der absoluten Realität der Aufsenwelt aus und korrigiert diese Annahme immer nur insoweit, als von irgend einem bestimmten Bestandteile der Aufsenwelt der subjektive Charakter deutlich nachgewiesen wird. Die übrigen Bestandteile dagegen ist man wenigstens vorläufig so lange berechtigt, für objektiv real zu halten, als das Gegenteil nicht ausdrücklich und mit zureichenden Gründen dargethan ist. Um freilich mit voller Sicherheit von der objektiven Realität dieser Bestandteile überzeugt sein zu können, müssen wir aufserdem noch den Nachweis führen, dafs ein subjektiver Ursprung derselben ihrer Natur nach ausgeschlossen ist[1]).

[1]) Vgl. zu den obigen Bemerkungen über das erkenntnistheoretische Verfahren auch Wundt, System der Philosophie, S. 102.

Zwölftes Kapitel.

Die Grenzen des Erkennens.

Auch nachdem wir im Gegensatze zu Kant die Erkennbarkeit der Dinge an sich zu beweisen gesucht haben, bleibt dennoch als eine besondere Aufgabe die Erörterung der Frage nach den Grenzen des Erkennens übrig. Denn es wäre ja immerhin möglich, dafs es in irgend einer anderen Beziehung bestimmte Grenzen geben könnte, die wir mit unserem Erkennen nicht zu überschreiten vermöchten. Indem wir daher jetzt versuchen wollen, den Umfang des unserer Erkenntnis zugänglichen Gebietes genauer zu bestimmen, werden wir zugleich unserer Überzeugung von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik einen noch deutlicheren Ausdruck geben, als es im Verlaufe der bisherigen Untersuchungen geschehen ist.

Wenn die Frage nach den Grenzen unseres Erkennens von der Philosophie beantwortet werden soll, so handelt es sich natürlich nicht darum, den möglichen Umfang unseres Wissens in rein quantitativer Beziehung festzustellen; auch ohne besondere Untersuchung dürfen wir wohl soviel sagen, dafs eine grofse Menge von Dingen uns immer verborgen bleiben werden, und dafs es uns nie gelingen wird, mit unserem Erkennen bestimmte Grenzen des Raumes und der Zeit zu überschreiten. Es kann auch nicht unsere Aufgabe sein, Be-

trachtungen darüber anzustellen, wie weit etwa einzelne Wissenschaften in ihrer Sphäre je gelangen mögen. Worauf es für unsere Zwecke allein ankommt, ist vielmehr nur die Frage, ob unserer Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Dinge bestimmte Grenzen gesteckt sind, jenseits deren ein uns prinzipiell und für immer verschlossenes Gebiet liegt. Wir wollen wissen, ob und inwieweit für uns eine Möglichkeit besteht, zu einer Lösung der grofsen metaphysischen Probleme zu gelangen, die den Menschengeist von jeher beschäftigt haben.

Um über diese Frage Klarheit zu gewinnen, rufen wir uns zunächst noch einmal die Wahrheit in das Gedächtnis zurück, dafs wir von der Wirklichkeit, von der Welt der Dinge nur insofern etwas wissen können, als dieselbe direkt oder indirekt auf uns einwirkt. Was dagegen in gar keiner Weise eine Wirkung auf uns hervorbringt, ist für uns so gut wie nicht vorhanden. Denn unser Geist besitzt ja nicht etwa ein schöpferisches Vermögen, welches ihn befähigte, aus sich selbst heraus eine reale Welt, wirkliche Dinge zu erzeugen; durch unser Denken sind wir nimmermehr imstande, eine Wirklichkeit hervorzubringen, die noch gar nicht da war. Hätten wir aber auch die uns versagte Fähigkeit zur Schöpfung einer Welt des Seienden durch unser Denken, so würde uns dieselbe doch nichts zur Erkenntnis der von uns unabhängigen Wirklichkeit der Dinge nützen; so lange diese nicht auf uns einwirkt und in uns Vorstellungen erweckt, können wir von ihr nichts wissen. Wir dürfen deshalb auch sagen, dafs von dem Seienden keine Erkenntnis a priori möglich ist; so fest für uns auch die Thatsache steht, dafs es Erkenntnisse a priori giebt, so sind wir doch über den Weltinhalt nie a priori zu urteilen imstande. Nur die wirkliche Erfahrung verschafft uns Aufschlufs über das, was ist und geschieht; wo hingegen die Erfahrung fehlt, da verhilft uns kein blofses Nachdenken zu einer Kenntnis der Wirklichkeit. Deshalb ist nun aber nicht gesagt, dafs wir nur dasjenige zu erkennen vermöchten, dessen Wirklichkeit uns durch die unmittelbare Wahrnehmung verbürgt wird. Im Gegenteil erlangen wir durch das Denken

von vielen Dingen und Vorgängen Kunde, welche der direkten Wahrnehmung unzugänglich sind. Dabei bleibt es aber doch immer wahr, dafs die unmittelbare Erfahrung die Grundlage alles Wissens bildet, welches wir von der Wirklichkeit haben. So weit wir auch mit unseren Schlüssen über den Bereich der gegebenen Erfahrung hinausgehen mögen, so ist es doch immer die letztere, welche das Material zu den ersteren liefern mufs, wenn uns dieselben eine wirkliche Einsicht in die Natur der Dinge verschaffen sollen. Fehlt dagegen unseren Spekulationen die sichere Erfahrungsgrundlage, so sind wir der Gefahr fortwährenden Irrtums ausgesetzt; jedenfalls ist es dann nur Zufall, wenn unsere Schlüsse mit der Wirklichkeit doch einmal zusammentreffen.

Die Aufgabe, mit der es die sonach immer nur an der Hand der Erfahrung mögliche Erforschung des Wirklichen zu thun hat, ist nun aber eine doppelte. Einmal nämlich handelt es sich um die Erkenntnis des rein Thatsächlichen, mag dasselbe nun in realen Dingen, in Ereignissen und Vorgängen, in Verhältnissen und Beziehungen oder sonst worin bestehen. Diese Erkenntnis, so wertvoll sie auch ist, befriedigt jedoch noch keineswegs. Vielmehr gilt es an zweiter Stelle, auch die Gründe oder Ursachen des Thatsächlichen zu erforschen. Wenn uns dies auf irgend einem Gebiete gelungen ist, so sind wir imstande, dieses Gebiet zu erklären. Denn etwas im wissenschaftlichen Sinne erklären heifst, wie man sich durch einiges Nachdenken leicht überzeugt, gar nichts anderes, als das Bedingte aus seinen Bedingungen, die Folgen aus ihren Gründen und die Wirkungen aus ihren Ursachen ableiten. Aus eben dieser Definition ergiebt sich aber auch zugleich die Schranke, welche allen unseren Versuchen, ein Gegebenes zu erklären, notwendigerweise gesteckt und die auf keinen Fall überschreitbar ist. Das Unbedingte nämlich liegt gänzlich aufserhalb der Grenzen der Erklärungsmöglichkeit; denn auch dieses noch erklären zu wollen, würde nichts anderes bedeuten, als dasjenige, was soeben noch als Unbedingtes anerkannt wurde, wiederum zu einem Bedingten zu machen und aus seiner Be-

dingung abzuleiten. Ein Unbedingtes läfst sich demnach immer nur als ein solches, als thatsächlich gegeben anerkennen; man kann zwar in vielen Fällen darüber streiten, ob irgend etwas als unbedingt zu betrachten ist oder nicht; sobald sich aber herausgestellt hat, dafs irgend einem Gegebenen das Prädikat der Unbedingtheit zukommt, sind wir mit unserem Erkennen insofern zu Ende gelangt, als eben eine weitere Erklärung und Ableitung des Unbedingten unmöglich ist.

Es mufs nun aber zwischen zwei Arten des Unbedingten unterschieden werden, nämlich zwischen dem Unbedingten auf dem Gebiete der Logik und dem Unbedingten auf dem Gebiete des Seienden, der Wirklichkeit. Mit dem logisch Unbedingten haben wir es überall da zu thun, wo irgend ein bestimmter Satz keiner weiteren Ableitung aus anderen Sätzen fähig ist, sondern durch sich selbst ursprünglich feststeht. So gelten z. B. in der Geometrie die sogenannten Axiome unbedingt; wenn auch in Bezug auf ihre Anzahl gewisse Meinungsverschiedenheiten möglich sind, so läfst sich doch nicht leugnen, dafs es irgend welche geometrische Sätze von unbedingter Gültigkeit giebt. Doch interessiert uns hier das logisch Unbedingte nicht weiter. Es ist die Aufgabe der Logik und der einzelnen Wissenschaften, darüber Klarheit zu schaffen, welche Sätze eine unbedingte Gültigkeit in Anspruch nehmen können, und die hierfür entscheidenden Momente genauer zu erörtern. Dagegen haben wir von unserem erkenntnistheoretischen Standpunkte aus die Pflicht, uns mit dem Begriffe des unbedingt Seienden, des Unbedingten der Existenz etwas eingehender zu beschäftigen.

Dafs es nun überhaupt ein unbedingt Seiendes giebt, kann keinem Zweifel unterliegen; wenn irgend etwas existiert, mufs notwendigerweise auch ein unbedingt Seiendes existieren, was von Ewigkeit her ist. Wollte man das leugnen, so würde man die absurde Annahme zu machen haben, dafs das Seiende irgend einmal in der Zeit aus einem absoluten Nichts entsprungen wäre. Gegenüber dieser unhaltbaren Annahme sehen wir uns aber durchaus zu der Anerkennung eines unbedingt

Seienden genötigt, dessen Existenz übrigens in allen religiösen und philosophischen Systemen gleichmäfsig als eine selbstverständliche, wenn auch nicht immer deutlich ausgesprochene Voraussetzung gilt. Da nun das Dasein des Unbedingten keine weitere Erklärung mehr zuläfst, so haben wir hier eine absolute Schranke alles Erkennens vor uns, die man sich zu klarem Bewufstsein bringen mufs, wenn man nicht Gefahr laufen will, bei Ausbildung seiner letzten metaphysischen Überzeugungen in verhängnisvolle Irrtümer zu geraten. Zwar soll damit keineswegs gesagt werden, dafs es unmöglich sei, das Unbedingte seinem Wesen nach in irgend einer Weise zu erkennen; inwiefern es eine derartige Erkenntnis für uns etwa geben kann, ist jedoch eine Frage, die uns augenblicklich nicht beschäftigt. Hier handelt es sich nur darum, die Thatsache zu konstatieren, dafs das Dasein eines wie immer beschaffenen Unbedingten ein ursprüngliches und keiner Erklärung mehr fähiges Faktum ist.

Dafs also überhaupt etwas existiert und nicht vielmehr das Nichts, das ist im eigentlichen Sinne „das Rätsel des Daseins", für welches es freilich keine Lösung mehr geben kann; auch eine absolute Intelligenz würde nicht imstande sein, das Wort der Lösung zu finden, da ein solches eben der Natur der Sache nach unmöglich ist; denn auch eine derartige Intelligenz könnte sich immer nur als bereits seiend vorfinden und ihre eigene Existenz nur als eine ursprüngliche, unerklärbare Thatsache anerkennen. Sehr schön drückt Kant diese Wahrheit aus, indem er sagt[1]: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dafs ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, aufser mir ist nichts, ohne das, was blos durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die gröfste

[1]) Die Stelle findet sich in der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises, II, 477.

Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung blos vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne das mindeste Hindernifs verschwinden zu lassen.“ Allerdings sinkt hier alles unter uns, und mit Recht nennt Kant jenen Gedanken unerträglich; denn wahrhaftig, wer imstande ist, sich in diesen Abgrund alles Denkens zu versenken und sich vollkommen klar zu machen, was es heifst, dafs das Dasein eines Unbedingten, dessen Existenz man doch notwendig anerkennen mufs, für alle Ewigkeit und für jede Intelligenz unerklärbar bleibt, der wird nicht umhin können, vor dieser in gewissem Sinne geradezu furchtbaren Thatsache ein Gefühl der Beängstigung und ein tiefes metaphysisches Grauen zu empfinden. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist das Problem des Seins wirklich geeignet, unserem denkenden Geiste die Ruhe zu rauben und den Schlaf unserer Nächte zu stören; man fühlt sich förmlich erdrückt, man glaubt vergehen zu müssen, wenn man den Gedanken an die Unbegreiflichkeit alles ursprünglichen Seins seiner ganzen Schwere nach auf sich wirken läfst und das eigene flüchtige Dasein an der Unvergänglichkeit dessen mifst, was in seiner unbedingten Existenz immer war und immer sein wird. Es hilft auch gar nichts, zur Aufhellung der Schwierigkeiten etwa den Begriff der Notwendigkeit heranzuziehen und in scholastischer Weise dem Unbedingten eine notwendige Existenz zuzuschreiben; dadurch wird das Sein des Unbedingten nicht im mindesten begreiflicher; im Gegenteil dient die Anwendung des Begriffs der Notwendigkeit auf die Existenz des Unbedingten nur dazu, das wahre Verhältnis der Sache zu verhüllen und geradezu zu entstellen. In Wirklichkeit können wir die Existenz eines Unbedingten und damit die Existenz eines Seienden überhaupt nur als eine gegebene Thatsache, so zu sagen nur als ein Fatum hinnehmen, welches in Wahrheit Götter und Menschen beherrscht; aber nie wird sich ein Grund angeben lassen, warum das Sein den Vorzug vor dem Nichtsein verdienen sollte.

Wenn sonach das Unbedingte ohne Grund und Ursache

von Ewigkeit her existiert, so mufs andererseits seinem Dasein natürlich auch jeder Zweck fehlen; denn ein Zweck läfst sich immer nur mit demjenigen verbinden, dessen Existenz irgendwie bedingt ist. Man darf also dem Unbedingten gegenüber niemals die Frage nach dem Wozu? aufwerfen, wenn man sein Nachdenken nicht auf ein Problem richten will, dessen Unlösbarkeit von vornherein feststeht, oder welches, um es noch genauer auszudrücken, in Wahrheit gar nicht existiert. Auch hier wieder mufs man sich damit begnügen, das Vorhandensein eines Unbedingten als eine einfache, nicht weiter erklärbare Thatsache anzuerkennen.

Ferner aber leuchtet hiernach ein, dafs sich über die thatsächliche Beschaffenheit, über das Was des Unbedingten keine apriorischen Bestimmungen geben lassen. Es ist nicht möglich, durch blofse Deduktionen aus dem Begriffe des Unbedingten als solchem irgend etwas über den Inhalt feststellen zu wollen, durch welchen derselbe in Wirklichkeit ausgefüllt wird. Wenn es in dieser Hinsicht überhaupt eine allgemeine Folgerung aus dem Begriffe des Unbedingten giebt, so kann sie blofs in der Ableitung des Satzes bestehen, dafs diesem Begriffe durch den mannigfaltigsten Inhalt Genüge geleistet wird. Hierüber giebt man sich sehr häufig falschen Vorstellungen hin. Man glaubt ohne weiteres, mit dem Begriffe des Unbedingten bestimmte Merkmale verbinden zu müssen, die ihm an sich selbst nicht im mindesten zukommen, und die man ihm nur deshalb beilegt, weil man unter dem Einflufs von Erziehung und Tradition gewöhnt ist, sie mit ihm zu verknüpfen. So ist es schon ganz unstatthaft, dem Unbedingten ohne besondere Gründe die Eigenschaft der Unendlichkeit zuzuschreiben. Wenn es sich auch nicht leugnen läfst, dafs das Unbedingte möglicherweise unendlich ist, so besteht doch nicht die geringste Notwendigkeit, a priori die Unendlichkeit des Unbedingten für wahrscheinlicher zu halten als eine blofs endliche Gröfse desselben; im Gegenteil kann man gerade umgekehrt an dem Begriffe der Unendlichkeit Anstofs nehmen; jedenfalls aber könnte an sich auch dem Unbedeutendsten und

Kleinsten eine unbedingte Existenz zukommen. Ebensowenig geht es ferner an, dem Unbedingten a priori gewisse Wertprädikate beizulegen und etwa mit Lotze zu behaupten, dafs nur dem unbedingt Wertvollen eine unbedingte Existenz zugestanden werden könne; gewifs ist es möglich, dafs das unbedingt Seiende auch einen unbedingten Wert besitzt; aber ebensogut ist es auch möglich, dafs das, was unbedingt existiert, vielmehr absolut wert- und sinnlos ist. Was an dem Begriffe des Unbedingten das eigentlich Rätselhafte und Dunkle ausmacht, bleibt in allen Fällen bestehen, das Unbedingte mag eine Beschaffenheit haben, welche es will; ob wir die Welt selbst oder ein Wesen aufser der Welt, das Sein der Eleaten oder den absoluten Willen Schopenhauers, einen Haufen sinnlos sich bewegender Atome oder sonst etwas für das Unbedingte halten, ist für die Frage, die uns hier beschäftigt, vollkommen gleichgültig; wenn man glaubt, den Schwierigkeiten im Begriffe des unbedingt Seienden durch irgend eine bestimmte Annahme über dessen Beschaffenheit entgehen zu können, so befindet man sich in einer schweren und um so bedauerlicheren Täuschung, als dieselbe nur zu sehr geeignet ist, die Bildung richtiger metaphysischer Überzeugungen von vornherein zu verhindern.

Alle Annahmen, die wir über die thatsächliche Beschaffenheit des Unbedingten machen, müssen sich daher auf die gegebene Welt der Erfahrung als die einzige Grundlage stützen, von der aus wir Rückschlüsse auf die Natur des Unbedingten ziehen dürfen; diese Schlüsse leiden zwar sämtlich an der Unsicherheit, die dem Schlusse von der Wirkung auf die Ursache überhaupt anhaftet; da es aber durchaus kein anderes Mittel giebt, um über die Natur des unbedingt Seienden etwas auszumachen, so kann uns der eben erwähnte Umstand doch nur zu der gröfstmöglichen Vorsicht bei dem gekennzeichneten Schlufsverfahren auffordern; unmöglich dagegen macht er dasselbe keineswegs. Ob wir nun hoffen dürfen, auf diesem Wege zu einer wirklichen Erkenntnis vom Wesen des Unbedingten zu gelangen, wollen wir zunächst noch nicht

erörtern ; vorläufig ist es ein anderer Punkt, der unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen soll. Wir haben gesehen, dafs die Existenz eines unbedingt Seienden für uns eine letzte, nicht weiter erklärbare Thatsache ist; solche letzte Thatsachen treten uns aber auch in der Natur entgegen und bilden für unsere Naturerklärung eine unüberschreitbare Schranke. Die Natur mag einen Ursprung haben, welchen sie will, sie mag durch sich selbst existieren oder das Werk eines von ihr unterschiedenen Wesens sein, so kommt doch allen in ihr sich findenden ursprünglichen Kräften eine unbedingte Existenz insofern zu, als dieselben aus anderweitigen Naturagentien nicht erklärt und abgeleitet werden können. Existiert nun die Natur als Ganzes von Ewigkeit her und unabhängig von einer aufser ihr liegenden Ursache, so ist das Dasein der ursprünglichen Naturkräfte ein im absoluten Sinne unbedingtes; verdankt die Natur dagegen ihren Ursprung einem von ihr verschiedenen Wesen, so kann ihren ursprünglichen Kräften freilich nicht mehr eine schlechthin unbedingte Existenz zugeschrieben werden; aber eine relative Unbedingtheit bleibt ihnen auch dann in dem angeführten Sinne gewahrt, weil es eben von dem Standpunkte des Naturerkennens aus nicht möglich ist, von ihrem Dasein und ihrem Wesen eine Erklärung zu geben.

Nun besteht zwar innerhalb der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie in Rücksicht auf die Frage nach dem Wesen und der Anzahl der ursprünglichen Naturkräfte eine grofse Verschiedenheit der Meinungen; dadurch wird aber nichts an der Thatsache geändert, dafs unsere Erklärungen der Naturvorgänge an irgend einem Punkte sich auf die Annahme ursprünglicher Eigenschaften der Materie stützen müssen, die ihrerseits keine weitere Erklärung mehr zulassen, sondern allen unseren übrigen Erklärungen der Erscheinungen als Prinzipien zu Grunde liegen. Selbst wenn die Materie in allen ihren Bestandteilen qualitativ vollkommen gleichartig und Druck und Stofs mit Ausschlufs aller speziellen Kräfte die alleinigen Bewegungsursachen wären, so müfste man doch eben diese

qualitative Gleichartigkeit der Materie und ihre Fähigkeit, durch Druck und Stofs in Bewegung gesetzt zu werden, als ursprüngliche Thatsachen hinnehmen, bei denen unsere Erklärungsversuche aufhören. Nun liegt jedoch gar kein prinzipieller und zwingender Grund zu einer derartigen Anschauung vom Wesen der Materie vor; wir haben nicht das mindeste Recht, blofs um des Bedürfnisses möglichst einfacher Erklärungsprinzipien willen der Natur eine durchgehende Gleichförmigkeit des Verfahrens vorzuschreiben. Doch kommt es für uns in dem gegenwärtigen Zusammenhange nicht darauf an, die Grundzüge einer richtigen Naturauffassung zu entwickeln; im Interesse unserer erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen handelt es sich nur darum, ein klares Verständnis der wichtigen Thatsache zu gewinnen, dafs wir überall da, wo wir in der Natur auf ursprüngliche Kräfte stofsen, mit unseren Erklärungsversuchen zu Ende gelangt sind.

Erläutern wir das Gesagte noch an einigen Beispielen. Nehmen wir an, dafs alle Materie einander nach dem Verhältnis ihrer Masse und des umgekehrten Quadrates der Entfernung anzieht, so sind wir imstande, aus dieser Eigenschaft der Materie gewisse Bewegungsvorgänge, wie den Fall der Körper und den Umlauf der Planeten um die Sonne, zu erklären. Die allgemeine Attraktion aber als ursprüngliche Eigenschaft der Materie läfst sich nicht noch aus anderweitigen Bedingungen ableiten; man mufs sich damit begnügen, sie als eine letzte Thatsache anzuerkennen, für die man keine weiteren Gründe anführen kann es gehört eben — immer die Ursprünglichkeit der Attraktion als einer wirklichen Kraft vorausgesetzt — zu dem Wesen der Materie, sich gegenseitig anzuziehen. Ebensowenig als von der allgemeinen Attraktion kann man von den verschiedenen chemischen Eigenschaften der einzelnen Elemente eine Erklärung geben, wofern denselben ebenfalls der Charakter der Ursprünglichkeit zukommt. Gewifs ist es nun möglich, das letztere zu bezweifeln und zu versuchen, ob sich die chemischen Prozesse nicht als Wirkungen sonstiger Kräfte auffassen lassen; nur darf niemand von vornherein die

Notwendigkeit einer derartigen Auffassung behaupten und die Möglichkeit bestreiten wollen, dafs die qualitative Verschiedenheit der chemischen Elemente und die zwischen ihnen stattfindenden mannigfaltigen Verwandtschaftsverhältnisse ursprüngliche Thatsachen sind, an denen nichts weiter zu erklären ist. Ziehen wir schliefslich noch die psychischen Erscheinungen in Betracht, so kann es für den Standpunkt eines besonnenen und kritischen Denkens eigentlich gar keinem Zweifel unterliegen, dafs die Prozesse des Empfindens, Vorstellens, Fühlens u. s. w. einer physikalisch-chemischen oder einer mechanischen Erklärung für immer unzugänglich sind. Denn weder ist das Denken, Fühlen, Wollen eine Bewegung in den Gehirnnerven, noch die Äufserung irgend welcher physikalischen oder chemischen Kraft; vielmehr sind alle psychischen Prozesse Erscheinungen sui generis, die man sich vergeblich bemühen wird, auf nichtpsychische Vorgänge zu reduzieren.

Betrachten wir beispielsweise das Verhältnis des äufseren Reizes zu der durch ihn ausgelösten Empfindung, so steht naturwissenschaftlich fest, dafs der erstere ein Bewegungsvorgang ist, der von äufseren Objekten ausgehend durch unsere Sinnesorgane aufgenommen und in einer allerdings beträchtlich veränderten Form mit Hülfe der sensiblen Nerven nach den Sinnescentren im Gehirn geleitet wird. Erst wenn der Reiz bis zu dieser Stelle gelangt ist, ist er imstande, eine Empfindung hervorzurufen. Dafs nun aber überhaupt eine Empfindung auf ihn folgt, ist eine Thatsache, die sich nicht weiter erklären läfst. Denn einmal besteht zwischen der Empfindung und der sie auslösenden Gehirnbewegung eine spezifische Verschiedenheit, welche uns nicht erlaubt, die Empfindung selbst als einen Bewegungsvorgang aufzufassen; Bewegung ist eben Bewegung, und Empfindung ist Empfindung. Ebensowenig geht es an, von einem allmählichen Übergang der Bewegung in die Empfindung zu reden. Der Natur der Sache nach ist es einfach unmöglich, dafs sich die Bewegung jemals in Empfindung umsetzt; die Bewegung bleibt stets Bewegung, sie mag nun in der äufseren Natur oder im tiefsten Inneren

unseres Gehirns stattfinden. Das Verhältnis zwischen Empfindung und äufserem Reiz kann daher nur so aufgefafst werden, dafs auf gewisse Bewegungsvorgänge in unserem Gehirn die Empfindung als eine spontane psychische Reaktion eintritt, deren Entstehung sich durchaus nicht weiter erklären läfst. Wir haben es hierbei wiederum mit einer ursprünglichen Thatsache zu thun, die wir einfach als solche anerkennen müssen. Zwar ist die Entstehung von Empfindungen und die Entstehung eines seelischen Lebens überhaupt nicht in dem Sinne unerklärlich, dafs wir nicht bis zu einem gewissen Grade die äufseren Bedingungen angeben könnten, bei denen Bewufstseinserscheinungen aufzutreten pflegen. Weshalb aber bei einer gewissen körperlichen Konstitution sich ein seelisches Leben zu regen beginnt, weshalb bei einem bestimmten Bewegungsvorgange eine bestimmte Empfindung entsteht, das vermag kein Verstand der Verständigen mehr zu sagen. Es sind eben die Folgen, die Verhältnisse der ursprünglichen Welteinrichtung, welche uns hier entgegentreten; sie als solche anzuerkennen und uns bei dieser Anerkennung zu beruhigen, ist das allein richtige wissenschaftliche Verfahren. Dagegen mufs es als ein entschiedener Irrtum bezeichnet werden, wenn man glaubt, es sei nur eine beklagenswerte Beschränktheit unseres Intellekts, welche uns verhindere, das Seelenleben aus anderweitigen Bedingungen, sagen wir mechanisch, zu erklären. Auch da, wo man die Unmöglichkeit einer mechanischen Erklärung der Bewufstseinserscheinungen eingesteht, pflegt man doch häufig dieses Zugeständnis in einem Tone der Wehmut und Resignation auszusprechen, gleich als ob nun doch das eigentlich wünschenswerte Ziel des Erkennens verfehlt würde. Das aber ist durchaus nicht der Fall; nicht deshalb sind die Bewufstseinserscheinungen mechanisch unerklärbar, weil die Bedingungen, aus denen sie hervorgehen, für unseren Intellekt zu kompliziert sind, sondern einfach deshalb, weil sie auf mechanischem Wege überhaupt nicht zustande kommen und deshalb natürlich auch nicht mechanisch erklärt werden können. Um dieser mechanischen Unerklärbarkeit willen nehmen aber

die Bewufstseinserscheinungen nicht etwa eine ganz besondere Ausnahmestellung in der Natur ein, wie man fälschlicherweise oft zu glauben pflegt; vielmehr unterscheiden sie sich hierin nach unserer Meinung durchaus nicht von einer ganzen Reihe anderer Naturerscheinungen, die mechanisch ebenfalls nicht erklärbar sind und nur von seiten einer falschen Theorie dafür gehalten werden.

Will man nun angesichts dieser Thatsachen gewisse Grenzen unseres Erkennens und speziell auch unseres Naturerkennens konstatieren, so kann das in einem bestimmten Sinne als richtig anerkannt werden; nur mufs man darüber im Klaren sein, dafs wir es hierbei nicht mit subjektiven Grenzen des spezifisch menschlichen, sondern mit objektiven Grenzen des Erkennens überhaupt zu thun haben. Denn es ist die Natur der Sache selbst, die an dieser Stelle allem Erkennen ein unüberschreitbares Ziel steckt. Eigentlich jedoch trifft der Ausdruck „Grenzen des Erkennens“ nicht genau zu; denn es handelt sich nicht sowohl um Grenzen des Erkennens, als vielmehr um Grenzen des Erklärens, die nur fälschlich für Grenzen des Erkennens gehalten werden, indem man irrtümlicherweise glaubt, dafs da eigentlich noch etwas erkannt werden müfste, wo doch in Wirklichkeit nichts mehr zu erkennen ist. Man sieht sich mit Unrecht noch nach Bedingungen dessen um, was keine Bedingungen mehr hat, und wenn man dann solche Bedingungen nicht auffinden kann, sucht man den Grund dafür in der Beschränktheit unseres Intellekts, in der Unzulänglichkeit unseres Erkennens, anstatt in der Natur der Sache selbst. Es ist also nicht ganz richtig, wenn man die objektiven Schranken, die der Erklärung des Wirklichen gesteckt sind, als Grenzen des Erkennens bezeichnet; immerhin kann man auch den letzteren Ausdruck gebrauchen; nur darf man sich durch seine Anwendung nicht dazu verleiten lassen, auf Rechnung des Subjekts zu setzen, was in Wahrheit doch nur die Folge des objektiven Wesens der Sache selbst ist.

Abgesehen nun von den soeben besprochenen objektiven Schranken, die aller Erklärung der Dinge gesetzt sind, lassen

sich nach unserer Überzeugung bestimmte und unüberschreitbare Grenzen des Erkennens nicht mehr angeben. Diese Behauptung wird nach den im vorigen Kapitel enthaltenen Untersuchungen über die Erkennbarkeit des Dinges an sich wohl nicht mehr allzusehr überraschen. Wie wir gesehen haben, war an der Kantischen Grenzbestimmung nur soviel unzweifelhaft richtig, dafs uns eine unmittelbare Wahrnehmung der Dinge an sich für immer versagt ist. Eine indirekte Erkenntnis der von uns unabhängigen Wirklichkeit der Dinge wurde dadurch aber nicht im mindesten ausgeschlossen. So gut wir sonst imstande sind, aus den gegebenen Wirkungen die nicht gegebenen Ursachen zu erkennen, so gut vermögen wir auch aus der gegebenen empirischen Welt als der Wirkung auf die transscendente Wirklichkeit als die Ursache zu schliefsen. Die empirische Welt der Erfahrung hat dabei aber immer den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen zu bilden. Da eine apriorische Erkenntnis des Seienden unmöglich ist, so müssen wir, um nicht auf Irrwege zu geraten, auch innerhalb der Metaphysik uns der Leitung der Erfahrung anvertrauen. Denn nur die Erfahrung kann uns Aufschlufs geben über das, was da ist; ohne Erfahrung dagegen wissen wir von dem Weltinhalt überhaupt nichts.

Unterliegt sonach die Bedeutung der Erfahrung für die Metaphysik keinem Zweifel, so ist aufserdem auch klar, dafs die Erfahrung selbst uns überall auf metaphysische Probleme führt. Der denkende Mensch kann es gar nicht vermeiden, sich die Fragen nach dem wahren Wesen der Dinge, nach Sinn und Bedeutung der Welt und des Menschenlebens vorzulegen und eine Antwort auf dieselben zu suchen. Nun sind auf diese Fragen freilich sehr verschiedene Antworten möglich; aber niemand darf hoffen, die richtige zu finden, wenn er nicht die von der Erfahrung für die Lösung der metaphysischen Probleme gebotenen Fingerzeige sorgfältig benutzt. Die Erfahrung nämlich führt uns nicht nur auf die Probleme als solche, um uns dann bei unseren Lösungsversuchen treulos im Stich zu lassen, sondern deutet uns zugleich auch die

Richtung an, in welcher die Lösung gesucht werden mufs. Freilich spricht sie nicht so laut und deutlich, dafs auf ein und dieselbe Frage nicht verschiedene Antworten gegeben werden könnten; aber dennoch ist ihre Stimme sehr wohl vernehmbar, wenn man ihr nur aufmerksam lauscht. Handelt es sich z. B. um die Frage, ob die Welt einen zeitlichen Ursprung hat oder nicht, so würde es eine ganz ungerechtfertigte Behauptung sein, wenn man eine Lösung dieser Frage ohne weiteres als für uns ganz unmöglich bezeichnen wollte. Mag auch vielleicht eine absolute Sicherheit sich hierbei nicht gewinnen lassen, so können doch deshalb immer überwiegende Gründe für die eine oder die andere Annahme vorhanden sein. So müfste der Weltursprung, wenn es einen solchen gegeben hätte, irgend einmal in der Zeit stattgefunden haben; bei einem weit genug fortgesetzten Rückgang in der Reihe der aufeinander folgenden Weltzustände müfsten wir demnach auf einen Anfangszustand kommen, vor dem eine Welt noch nicht existierte. Nun könnte es wegen der zu grofsen zeitlichen Entfernung für uns allerdings unmöglich sein, je zu diesem Anfangszustand zu gelangen. Dann aber würden doch immer noch anderweitige Momente auf die Abhängigkeit der Welt von einer äufseren Ursache und ihren zeitlichen Ursprung hindeuten. Denn dafs die Welt, wenn sie ihrem Dasein nach vollständig von einer äufseren Ursache abhängig ist, uns von dieser Abhängigkeit nirgends Kunde geben, dafs eine geschaffene Welt uns ganz denselben Eindruck machen sollte, wie eine durch sich selbst existierende, ist doch ohne ganz besondere Gründe nicht anzunehmen. Wenn wir daher umgekehrt in der gegebenen Welt nirgends eine Spur ihrer Abhängigkeit von einer äufseren Ursache bemerken und auch in der fernsten Vergangenheit keinen absolut ersten Weltzustand, noch irgend eine Andeutung eines zeitlichen Weltursprungs entdecken könnten, so würden wir hierin gewichtige Gründe für die Ewigkeit der Welt zu erblicken haben.

Denken wir ferner an den Gegensatz zwischen mechanischer und teleologischer Naturerklärung, an das Problem der

menschlichen Willensfreiheit, an die Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe, so sind das ohne Zweifel alles Gegenstände, in Bezug auf welche von jeher grofse Meinungsverschiedenheiten bestanden haben und auch jetzt noch bestehen. Dafs wir aber zu einer Lösung dieser Probleme ganz unfähig wären, folgt hieraus nicht im mindesten. Mögen dieselben unserem Erkennen auch noch so grofse Schwierigkeiten bereiten, so sind doch die Objekte, um die es sich hierbei handelt, in der Erfahrung gegeben. Folglich kann man auch nicht behaupten, dafs die Gegenstände, mit denen wir es bei diesen Problemen zu thun haben, in einer uns völlig unzugänglichen Sphäre gelegen wären. Freilich ragen dieselben nur mit einem Teil ihrer Eigenschaften in die Erfahrung herein. So gehören z. B. die Naturerscheinungen, von denen es sich fragt, ob sie mechanisch oder teleologisch erklärt werden müssen, die Organismen nämlich, ohne Zweifel zu den Objekten, die uns in der Erfahrung gegeben sind; dagegen sagt die Erfahrung direkt nichts über die Kräfte aus, von denen die Bildung derselben bewirkt wird. Ob diese Kräfte von denen der anorganischen Natur in keiner Weise verschieden oder wenigstens zum Teil von einer eigentümlichen Beschaffenheit und von teleologischem Charakter sind, vermögen wir den Organismen von aufsen nicht anzusehen. Da uns aber in unserem Falle die Wirkungen thatsächlich gegeben sind, so darf man bis zum zwingenden Beweise des Gegenteils nicht die Hoffnung sinken lassen, dafs es der sich immer mehr vertiefenden und erweiternden Wissenschaft schliefslich doch noch gelingen wird, zu einer endgültigen Entscheidung für die mechanische oder die teleologische Erklärung der in Rede stehenden Naturerscheinungen zu gelangen. Denn das Prinzip, nach welchem diese Entscheidung getroffen werden mufs, ist ja durchaus einfach und vollkommen klar. Gestehen wir beiden Erklärungsmöglichkeiten von vornherein ihr prinzipielles Recht zu, so ist für die zwischen ihnen zu treffende Wahl ganz einfach ihre thatsächliche Leistungsfähigkeit mafsgebend. Wenn es gelingt, das organische Leben nach rein mechanischen

Prinzipien, d. h. mit Hülfe bloſs anorganischer Kräfte in befriedigender Weise zu erklären, so sind die Ansprüche der Teleologie damit ein für allemal widerlegt. Reicht aber die mechanische Erklärung in keiner Weise aus, wird uns die thatsächliche Zweckmäſsigkeit der Organismen nur unter der Voraussetzung verständlich, daſs dieselben ihr Dasein zweckthätigen Prinzipien verdanken, so ist damit die Notwendigkeit der teleologischen Erklärung hinreichend bewiesen.

In ähnlicher Weise wie für das Problem der teleologischen Naturerklärung bietet die Erfahrung nun auch für die Lösung der beiden anderen genannten Probleme wichtige Anhaltspunkte dar. Deshalb kann auch bei diesen Problemen keine Rede davon sein, daſs sie eine wissenschaftliche Behandlung überhaupt nicht zuließen. Doch würde es uns zu weit führen, wenn wir die Gründe, welche gegen eine derartige Auffassung sprechen, hier auch nur kurz entwickeln wollten, zumal es ja für uns darauf ankommt, die Frage nach etwaigen Grenzen des Erkennens im Prinzip und nicht nur mit Rücksicht auf einzelne metaphysische Probleme zu erörtern. Indem wir daher aus unseren letzten Auseinandersetzungen die allgemeine Konsequenz ziehen, glauben wir die Behauptung aufstellen zu dürfen, daſs die metaphysischen Probleme des Zusammenhanges mit der Erfahrung keineswegs so sehr entbehren, daſs eine auch nur einigermaſsen aussichtsreiche wissenschaftliche Behandlung derselben als vollständig ausgeschlossen gelten müſste. Wäre das metaphysische Gebiet freilich von dem Gebiete der Erfahrung so weit getrennt, daſs aus dem ersteren nie Wirkungen in das letztere gelangen könnten, so würde jede Erkenntnis metaphysischer Gegenstände unmöglich sein. Nun liegt aber bei den metaphysischen Problemen die Sache doch ohne Zweifel so, daſs dieselben aus der gegebenen Erfahrung herauswachsen und nirgends anders ihren Ursprungsort haben. Es ist ja gerade die Welt der Erfahrung, welche wir mit unseren metaphysischen Annahmen im Zusammenhange erklären und uns verständlich machen wollen. Folglich ist uns auch für die wissenschaftliche Erörterung der metaphysischen

Probleme immer eine gewisse Erfahrungsgrundlage und damit eine wenigstens teilweise ganz sichere Basis gegeben.

Nun soll von uns freilich nicht geleugnet werden, dafs die Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Resultate um so mehr abnimmt, je weiter wir uns aus dem Bereiche der unmittelbaren Erfahrung entfernen. An die Stelle der völligen Gewifsheit, deren unsere Erfahrungserkenntnisse zum Teile fähig sind, tritt dabei mehr und mehr die blofse Wahrscheinlichkeit. Wir brauchen uns daher auch durchaus nicht zu wundern, dafs auf dem Gebiete der Metaphysik ein so grofser Gegensatz der Meinungen herrscht; die erfahrungsmäfsige Kontrolle der metaphysischen Hypothesen ist eben nur in einem sehr beschränkten Mafsstabe möglich. Es mag daher immer sein, dafs in Bezug auf eine Reihe metaphysischer Fragen sich niemals eine völlige Einheit der Überzeugungen wird erreichen lassen. Deshalb dürfen wir aber an dem Schicksal der Metaphysik nicht verzweifeln und ohne ganz bestimmte positive Gründe die Hoffnung nicht aufgeben, dafs es der fortschreitenden Wissenschaft immer mehr gelingen wird, uns das wahre Wesen der Dinge zu enthüllen. Wollte man auf Grund der bisher gewonnenen Resultate ohne weiteres die Aussichtslosigkeit aller metaphysischen Spekulation behaupten, so würde das aber auch aus dem Grunde nicht berechtigt sein, weil sich ein gewisser Fortschritt auf dem Gebiete der Metaphysik bei aufmerksamer Betrachtung ihres bisherigen Entwicklungsganges durchaus nicht verkennen läfst. Freilich stehen sich in den wichtigsten Fragen noch heute vielfach dieselben Ansichten feindlich gegenüber, welche schon in sehr frühen Epochen und fast seit den ältesten Zeiten der Spekulation einander das Feld streitig gemacht haben. Aber dafs diese entgegengesetzten Anschauungen im Laufe der Zeit an Klarheit und Tiefe sehr viel gewonnen haben, dafs ihre Begründung weit schärfer und bestimmter geworden ist, wird man kaum in Abrede stellen können. Auch die Thatsache steht ohne Zweifel fest, dafs sich der Kreis der metaphysischen und der philosophischen Probleme überhaupt gegen früher nicht unbeträchtlich erweitert hat. So stellt die Er-

kenntnistheorie, die es mit Gegenständen von so hervorragender Wichtigkeit zu thun hat, im wesentlichen eine Schöpfung der letzten Jahrhunderte dar; wenn man sich auch im Altertum hier und da mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigt hat, so ist man doch über bloſse Ansätze und unzulängliche Versuche nicht hinausgekommen. Gerade auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie aber sind eine Reihe wichtiger Entdeckungen gemacht worden, die nicht wieder verloren gehen werden. In der That also dürfen wir auch innerhalb der Metaphysik einen im Laufe der Zeit eingetretenen positiven Fortschritt konstatieren. Wenn aber schon die bisherige Entwickelung dieser Wissenschaft uns nachweisbar bestimmte Fortschritte gebracht hat, wer will dann behaupten, daſs von der Zukunft keine Erweiterung und Vertiefung unserer metaphysischen Einsichten mehr zu erwarten sei?

Im Gegenteile dürfen wir auf eine glückliche Weiterentwickelung der wissenschaftlichen Metaphysik für die Zukunft um so eher hoffen, als ja die Summe unseres empirischen Wissens von Tag zu Tage immer mehr zunimmt. Je genauer wir aber die Welt empirisch kennen lernen, desto weniger laufen wir Gefahr, mit unseren metaphysischen Spekulationen von allem Anfang an auf ganz falsche Wege zu geraten; machen wir uns dagegen von der thatsächlichen Beschaffenheit der gegebenen Welt ein unrichtiges Bild, so kann es gar nicht fehlen, daſs auch die metaphysischen Hypothesen, durch welche wir uns den Zusammenhang der Wirklichkeit erklären wollen, in die Luft gebaut sind. Man braucht sich nur an den Einfluſs zu erinnern, den die Ptolemäische Weltansicht auf die metaphysischen Überzeugungen der Menschheit ausgeübt hat, um die Richtigkeit des eben Gesagten zu begreifen. Sobald man dagegen die wahren Verhältnisse unseres Sonnensystemes und die Stellung der Erde unter den übrigen Gestirnen richtig erkannt hatte, muſsten auch eine ganze Reihe metaphysischer Vorstellungen verschwinden, die nur unter der Voraussetzung der Ptolemäischen Weltansicht einen Sinn hatten. In ähnlicher Weise wird auch in Zukunft die fortschreitende Entwickelung

der empirischen Wissenschaften mit dazu beitragen, unzulässige metaphysische Hypothesen aus dem Kreise der möglichen Annahmen ausscheiden zu helfen. Aber auch in positiver Beziehung können die Spezialwissenschaften der philosophischen Spekulation nach gar manchen Seiten hin die wichtigsten Dienste leisten. Nur mufs sich die Philosophie, wenn dies der Fall sein soll, in das ihr von den einzelnen Wissenschaften gebotene Material einen genaueren Einblick zu verschaffen und dasselbe gewissenhaft zu verwerten suchen.

Wollte man aber auch die bisherige Entwickelung und die zukünftigen Aussichten der Metaphysik nicht so günstig beurteilen, als es hier geschieht, so würde man doch die Unmöglichkeit dieser Wissenschaft auf Grund ihrer etwaigen bisherigen Mifserfolge noch durchaus nicht behaupten können. Die geschichtliche Entwickelung einer Wissenschaft kann nie prinzipiell über Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben entscheiden. Denn stets wird man sich mit der Hoffnung tragen, dafs das, was bisher noch nicht gelungen ist, in der Zukunft einmal gelingen wird. Wer daher die Unmöglichkeit der Metaphysik und die Vergeblichkeit aller auf die Erforschung des wahren Wesens der Dinge gerichteten Bestrebungen behaupten will, hat die Verpflichtung, für diese seine Behauptung auch genügende Beweise zu erbringen; mit der blofsen Versicherung dagegen, dafs es mit der Metaphysik nichts sei, ist niemandem gedient. Wie häufig aber tragen die über die Metaphysik gefällten wegwerfenden Urteile den Charakter völlig unbewiesener Behauptungen an sich! Ohne über die Frage selbst jemals gründlich nachgedacht zu haben, glaubt man die Unmöglichkeit der Metaphysik einfach deshalb dekretieren zu können, weil dieselbe nicht so gesicherte Resultate bietet, wie andere Wissenschaften. Die Erfahrung, so ruft man, ist das einzige Gebiet, auf welchem sich unser Streben nach Erkenntnis mit Erfolg zu bethätigen vermag; alles, was jenseits der Erfahrung liegt, das Reich des Übersinnlichen, bleibt uns dagegen für immer verschlossen! Namentlich von naturwissenschaftlicher Seite kann man heutzutage derartige Äufserungen unendlich

oft hören; nach einer nur einigermafsen befriedigenden Begründung derselben wird man sich aber vergeblich umsehen. Wie vorteilhaft unterscheidet sich von solchen Beispielen einer rein dogmatischen, wissenschaftlich wertlosen Verwerfung der Metaphysik das gründliche und besonnene Verfahren Kants, der die Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Übersinnlichen in aller Strenge aus dem Wesen der Sache, d. h. aus der Natur unseres Intellekts und seinem Verhältnisse zu der transscendenten Welt der Dinge an sich darthun wollte! Wenn es aber, wie wir gezeigt zu haben glauben, selbst Kant nicht gelungen ist, die Unmöglichkeit der Metaphysik zu erweisen, dann dürfte es doch sehr fraglich sein, ob man derselben überhaupt die wissenschaftliche Berechtigung absprechen darf.

Ganz im Gegenteile läfst sich vielmehr zeigen, dafs die Metaphysik unvermeidlich und die Hoffnung vergeblich ist, unser Erkennen völlig auf die Erfahrung zu beschränken. Eine absolute Grenze zwischen Erfahrung und Metaphysik, diesseits deren wir uns mit unseren Untersuchungen halten könnten, giebt es gar nicht; selbst die erfahrungsgläubigsten Jünger einer scheinbar metaphysikfeindlichen Wissenschaft sehen sich fortwährend genötigt, mit metaphysischen Begriffen zu operieren, sobald sie uns eine wirkliche Erkenntnis objektiver Vorgänge und Thatsachen vermitteln wollen. Ist doch schon in jedem Existenzialurteil ein gutes Stück Metaphysik enthalten; indem wir von irgend einem Dinge behaupten, dafs es eine von uns und unserer Vorstellung unabhängige Existenz habe, indem wir von Vorgängen reden, die als objektive Veränderungen aufser uns stattfinden, gehen wir über den Kreis der unmittelbaren Erfahrung hinaus. Aber ganz abgesehen von diesem allerdings besonders wichtigen und überall hervortretenden erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt ist es auch sonst nicht möglich, den Übergang auf das metaphysische Gebiet vollständig zu vermeiden. Vor allen Dingen müssen die Naturwissenschaften ihre Kenntnis des reinen Thatsachenbestandes in sehr erheblichem Umfange durch hypothetische Annahmen ergänzen, wenn sie eine wirkliche Erklärung und

nicht eine bloſse Beschreibung der Naturerscheinungen geben wollen; von diesen Annahmen greift aber ein groſser Teil in das Gebiet des Metaphysischen über, wie schon eine flüchtige Erinnerung an die Begriffe von Kraft und Materie beweist. Was ferner das Thatsachenmaterial anbelangt, welches uns die innere Beobachtung liefert, und mit dessen Bearbeitung es die Psychologie zu thun hat, so haben wir schon früher darauf hingewiesen, wie schwer oder vielmehr wie unmöglich es ist, auf diesem Gebiete eine strenge Grenze zwischen Erfahrung und Metaphysik zu ziehen. Selbst wenn man den Begriff der Erfahrung auf den Umfang dessen einschränkt, was unmittelbar wahrgenommen werden kann, so bleibt es dennoch ungewiſs, wo hier die eigentliche Erfahrung aufhört und ihre metaphysische Deutung beginnt. Jedenfalls aber kann man die letztere auch auf dem Felde der Psychologie nicht völlig vermeiden, wenn man nicht von vornherein auf ein Verständnis der empirischen Thatsachen und ihres Zusammenhanges verzichten will.

Bei diesem engen Verhältnis zwischen Erfahrung und Metaphysik, dem zufolge auch die empirische Forschung an sehr vielen Stellen in das Gebiet der Metaphysik hineinführt, ist es natürlich auch durchaus nicht zu billigen, wenn man bisweilen von theologischer Seite unter Verwerfung aller Metaphysik unser Wissen in der Weise auf die Erfahrung beschränken will, daſs alles, was jenseits der Erfahrung liegt, nur Gegenstand des Glaubens soll sein können. Man vergiſst dabei ganz und gar die soeben konstatierte Thatsache, daſs auch die Spezialwissenschaften, insofern sie das Seiende zu erkennen suchen, notwendig zu metaphysischen Annahmen greifen müssen, wenn sie nicht bloſs bei äuſseren Thatsachen stehen bleiben wollen, deren Kenntnis allein unser Wissensbedürfnis in keiner Weise befriedigt. Man muſs daher entweder mit der Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben Ernst machen und dann auch zugeben, daſs das der Wissenschaft zugängliche Gebiet weit beschränkter ist, als man für gewöhnlich anzunehmen pflegt; oder man muſs, wenn man die

Ansprüche der Wissenschaft nicht in einer jedes tiefere Interesse an der Forschung geradezu vernichtenden Weise verkürzen will, auch die prinzipielle Berechtigung einer Überschreitung der Erfahrungsgrenzen von seiten der Wissenschaft zugestehen. Nun wollen aber die Vertreter der erwähnten theologischen Anschauung mit ihrer Ablehnung der Metaphysik die Rechte der einzelnen Wissenschaften eigentlich gar nicht antasten; nur der Philosophie soll die Befugnis bestritten werden, für ihre metaphysischen Untersuchungen über das Wesen der Dinge den Charakter der Wissenschaftlichkeit in Anspruch zu nehmen. Das aber ist ein ganz unzulässiges Verfahren, dessen Undurchführbarkeit sich aus dem soeben aufgestellten Dilemma mit hinlänglicher Evidenz ergiebt.

Wollte man hiergegen nun einwenden, dafs der Abstand zwischen philosophischer Metaphysik und Erfahrung weit gröfser sei als der, welcher sich zwischen Erfahrung und etwaigen metaphysischen Annahmen der im übrigen empirischen Wissenschaften finde, so würde man damit zwar auf eine ganz richtige Thatsache aufmerksam machen, jedoch nimmermehr die Unmöglichkeit der Metaphysik als einer philosophischen Disciplin erweisen. Denn offenbar handelt es sich hierbei nicht mehr um einen qualitativen und prinzipiellen Unterschied zwischen der Metaphysik als solcher und den einzelnen metaphysischen Hypothesen der Spezialwissenschaften; dürfen wir überhaupt die Erfahrung an irgend einer Stelle und in irgend einem Zusammenhang zu Gunsten metaphysischer Annahmen überschreiten, so ist damit die Berechtigung der Metaphysik im Prinzip bewiesen. Wie weit wir uns auf dem einmal eröffneten metaphysischen Wege von der unmittelbaren Erfahrung entfernen können, ohne uns in blofse Träumereien und wissenschaftlich wertlose Phantasien zu verlieren, läfst sich a priori und allgemeingültig nicht ausmachen. Nur soviel steht fest, dafs der Zusammenhang mit der Erfahrung irgendwie gewahrt bleiben mufs, wenn unsere metaphysischen Spekulationen noch einen wissenschaftlichen Zweck haben sollen, und dafs die Wahrscheinlichkeit unserer Annahmen um so mehr sich ver-

ringert, je weiter dieselben über die Erfahrung hinausgehen. So lange wir es aber überhaupt noch mit einer auf bestimmt angebbare Gründe gestützten Erörterung von Wahrscheinlichkeiten zu thun haben, so lange kann man auch den betreffenden Untersuchungen den Charakter der Wissenschaftlichkeit noch nicht absprechen. Denn den Einwurf glaube man hiergegen doch ja nicht erheben zu können, dafs nur da von Wissenschaft die Rede sein dürfe, wo eine apodiktische Sicherheit sich erreichen lasse. Absolute Gewifsheit ist nur auf einem verhältnismäfsig so beschränkten Gebiete möglich, dafs der bisherige Umfang der Wissenschaft sich sehr bedenklich verringern würde, wenn man das Merkmal der Apodiktizität zum Kennzeichen des wissenschaftlichen Charakters irgend einer Behauptung machen wollte. Dabei soll keineswegs bestritten werden, dafs die Gewinnung völliger Gewifsheit dasjenige Ziel ist, welches wir bei wissenschaftlichen Untersuchungen uns ganz naturgemäfs zu setzen pflegen. Leider aber sind wir sehr häufig nicht imstande, diese höchste Stufe des Erkennens zu erreichen und müssen uns in vielen Fällen mit niedrigeren Graden der Gewifsheit begnügen. Deshalb liegt jedoch nicht der mindeste Grund vor, alle Erkenntnisse, denen nur eine mehr oder minder grofse Wahrscheinlichkeit zukommt, aus dem Reiche der Wissenschaft ganz auszuschliefsen. In der That sind wir auch weit davon entfernt, beispielsweise bei historischen, philologischen oder naturwissenschaftlichen Untersuchungen die Wissenschaftlichkeit oder Unwissenschaftlichkeit der gefundenen Resultate nach einem derartigen Mafsstabe zu beurteilen; wenn wir aber innerhalb der Spezialwissenschaften vielfach mit Annahmen operieren, für die sich nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis erbringen läfst, so würden wir uns nur selbst widersprechen, wenn wir die Metaphysik deshalb verwerfen wollten, weil sie uns keine absolute Gewifsheit zu gewähren pflegt.

Zu den theoretischen Gründen, welche eine Überschreitung der Erfahrungsgrenzen von seiten der Wissenschaft gebieterisch verlangen, treten übrigens auch noch die stärksten praktischen

Bedürfnisse als weitere Momente hinzu, die auf die Ausbildung einer metaphysischen Weltanschauung hindrängen. Bei der grofsen Wichtigkeit, welche unser Handeln nicht nur für unser eigenes, sondern auch für das Wohl und Wehe unserer Mitmenschen besitzt, kann man es als denkendes Wesen gar nicht vermeiden, sich eine bestimmte Meinung zu bilden über das, was man zu thun und zu lassen hat. Es ist aber nicht möglich, über die moralischen Begriffe und die moralische Aufgabe des menschlichen Lebens zur Klarheit zu gelangen, ohne dafs man sich auf metaphysische Untersuchungen einläfst. Wenn man auch auf Grund sehr verschiedener metaphysischer Weltanschauungen zu der Aufstellung der gleichen ethischen Forderungen an den Menschen kommen kann, und wenn daher auch die Ethik bis zu einem gewissen Grade von der Metaphysik unabhängig ist, so beweist doch schon die Erinnerung an das Problem der Willensfreiheit, wie wenig es möglich ist, bei einer systematischen Begründung der Ethik von metaphysischen Auseinandersetzungen völlig abzusehen.

Ist demnach der Übergang von der Erfahrung zur Metaphysik aus verschiedenen Gründen ganz unvermeidlich und auch der Natur der Sache nach sehr wohl möglich, so mufs doch die Erfahrung stets die Grundlage und den Ausgangspunkt aller metaphysischen Untersuchungen bilden. Es war ein ganz merkwürdiger Irrtum Kants, zu meinen, dafs Metaphysik, wenn es dergleichen überhaupt geben solle, eine Wissenschaft a priori sein müsse. Diese Anschauung ist so wenig zutreffend, dafs die Metaphysik für ihre Zwecke vielmehr einer möglichst umfassenden, vielseitigen und von unrichtigen Vorstellungen gereinigten Erfahrung bedarf. Der Kantischen Auffassung liegt wohl eine fälschliche Identifizierung des Nicht-Empirischen mit dem Apriori-Gültigen zu Grunde. Jede Erkenntnis a priori ist zu gleicher Zeit eine nicht-empirische Erkenntnis; aber daraus folgt nicht, dafs nun umgekehrt auch jede nicht-empirische Erkenntnis eine Erkenntnis a priori ist. Diese Folgerung scheint mir aber Kant gerade gezogen und deshalb auch angenommen zu haben, dafs die Metaphysik um

ihres nicht-empirischen Charakters willen als Wissenschaft a priori aufgefafst werden müsse (vgl. Prolegomena § 1). In Wahrheit jedoch geht die Metaphysik nur über die Erfahrung hinaus, ohne deshalb irgendwie von derselben unabhängig zu sein. Die Erfahrung giebt uns ein bestimmtes Bild der Wirklichkeit, das aber in vieler Beziehung unvollkommen, lückenhaft, ergänzungsbedürftig ist. Diese Ergänzung vorzunehmen, die Lücken auszufüllen ist nun eben die Aufgabe der Metaphysik. Sie soll, indem sie mit ihren Annahmen die unmittelbare Erfahrung überschreitet, diese selbst uns erst recht eigentlich verständlich machen und uns Aufschluſs geben über die groſsen Fragen nach dem Sinne und Zwecke des Daseins, auf welche die Erfahrung als solche uns keine Antwort bietet. Wie aber könnte die Metaphysik diese schwere Aufgabe erfüllen, wenn sie nicht von der Erfahrung ausgehen wollte, die doch allein von der Wirklichkeit Kunde zu geben vermag? Haben wir doch gar kein Interesse an metaphysischen Spekulationen, die nicht auf die Erkenntnis des Seienden gerichtet sind; selbst wenn wir imstande wären, uns im Geiste eine intellektuelle Welt aufzubauen, deren einzelne Teile unter sich in dem schönsten Zusammenhange ständen, so würde doch durch die Konstruktion einer derartigen Phantasiewelt unser metaphysisches Bedürfnis nicht im mindesten befriedigt werden. Denn nur daran ist unserem Erkenntnisdrang gelegen, von der Wirklichkeit und dem wahren Wesen der Dinge richtige Vorstellungen zu gewinnen; dieser natürliche Zweck unseres Erkennens läſst sich aber nur dann erreichen, wenn der Erfahrung die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird.

In Wahrheit hat es auch gar niemals eine apriorische Metaphysik und eine apriorische Konstruktion der Wirklichkeit gegeben; wo dennoch metaphysische Spekulationen, sei es auf andere, sei es auf ihre eigenen Urheber, den Eindruck einer apriorischen Ableitung des Weltinhalts gemacht haben, da ist dieser Eindruck nur vermöge einer Täuschung entstanden, in der man sich über die Genesis der betreffenden Spekulationen befunden hat. Mag ein Denker selbst die bewuſste Absicht

gehabt haben, in irgend einer Beziehung eine apriorische Konstruktion der Wirklichkeit zu versuchen, so ist doch ein derartiges Unternehmen auch im besten Falle höchstens scheinbar gelungen. In Wirklichkeit hat man dabei einfach a priori nach a posteriori gesteckten Zielen geschossen, wie sehr zutreffend gesagt worden ist.

Wenn sonach die Metaphysik überall die Erfahrung als ihre unentbehrliche Grundlage voraussetzt, so ist aber auch klar, dafs sie durchaus keine deduktive Wissenschaft sein kann. So oft man auch auf die Vorstellung von dem deduktiven Charakter der Philosophie und auf die Anschauung stöfst, als versuche dieselbe den ganzen Weltinhalt aus einem einzigen Prinzip abzuleiten, so wenig kann doch zugegeben werden, dafs das deduktive Verfahren für die Philosophie irgendwie bezeichnend wäre. Die Deduktion, wo sie sich überhaupt in einem philosophischen System durchgeführt findet, ist immer nur die Form der schliefslichen Darstellung eines Gedankenkomplexes, der auf ganz anderem als dem deduktiven Wege gewonnen worden ist. Selbst wenn man probeweise irgend ein allgemeines Prinzip annehmen wollte, um zu versuchen, ob sich durch ein streng logisches Verfahren der Weltinhalt aus demselben nicht entwickeln liefse, so würde man bei der Aufstellung eines solchen Prinzips doch von vornherein darauf achten müssen, dafs dasselbe wenigstens einigermafsen im Einklang zu der gegebenen Wirklichkeit steht; sonst wäre die Hoffnung völlig vergeblich, dafs wir bei der Entwicklung der Konsequenzen des Prinzips mit der Wirklichkeit zusammentreffen. Das aber ist doch der einzige Zweck, weshalb wir überhaupt den Versuch machen können, ein hypothetisch angenommenes allgemeines Prinzip in seine Konsequenzen zu verfolgen. Denn an der logischen Entwicklung als solcher ist gar niemandem etwas gelegen; sie gewinnt für uns erst dann ein metaphysisches Interesse, wenn sie von dem zu Grunde gelegten Prinzip aus zu der thatsächlichen Wirklichkeit führt.

Soll dieser Zweck aber erreicht werden, so ist es notwendig, die Erfahrung in noch weit höherem Mafse zu be-

rücksichtigen, als es in dem von uns soeben vorausgesetzten Falle geschehen würde. Thatsächlich läfst sich mit einem allgemeinen Prinzip allein sehr wenig anfangen; unsere Bemühungen, bestimmte Konsequenzen aus demselben zu entwickeln, die irgend eine Beziehung auf die gegebene Wirklichkeit haben, werden völlig unfruchtbar sein, so lange wir rein deduktiv zu Wege gehen wollen. Nur indem man den Blick fortwährend auf die Welt der Erfahrung gerichtet hält, die doch abgeleitet werden soll, kann man hoffen, mit Hülfe des in Rede stehenden Verfahrens etwas zu erreichen. Aber auch so wird man nicht weit kommen. Erst dann bietet sich Aussicht, zu wirklich wertvollen metaphysischen Resultaten zu gelangen, wenn man an Stelle des deduktiven das umgekehrte, regressive Verfahren setzt, welches von der gegebenen Wirklichkeit aus rückwärts geht, um das Wesen der Dinge zu ergründen. Dieses regressive, analytische Verfahren ist denn in Wahrheit auch überall die Methode der metaphysischen Forschung gewesen. Niemals hat es einen Denker gegeben, der nicht durch die Natur der Sache selbst dazu gezwungen gewesen wäre, bei seinen Versuchen, metaphysische Probleme zu lösen, sich des gekennzeichneten Verfahrens zu bedienen. Ist es ja doch ganz allein die thatsächliche Beschaffenheit der gegebenen Wirklichkeit, die uns überhaupt auf die metaphysischen Probleme führt und das philosophische Nachdenken in uns anregt. Deshalb soll nun aber keineswegs die Thatsache geleugnet werden, dafs auch die Deduktion einen wichtigen Bestandteil des metaphysischen Verfahrens bildet. Gewifs müssen wir unsere Hypothesen in ihre Konsequenzen entwickeln, um zu sehen, ob und inwieweit sie mit der gegebenen Wirklichkeit übereinstimmen; gewifs ist es auch möglich, bei dieser Gelegenheit neue Gesichtspunkte zu entdecken und ungeahnte Aufschlüsse zu finden. Aber die wesentlichen Einsichten werden in der Metaphysik nicht auf deduktivem Wege, sondern ganz allein dadurch gewonnen, dafs wir aus der gegebenen Wirklichkeit auf die ihr zu Grunde liegenden Prinzipien des Seins und Geschehens zurückschliefsen. Die Deduk-

tion hat in der Hauptsache nur den Zweck, die durch ein regressives Verfahren gewonnenen Gedanken zu prüfen, zu bewähren und zu bestätigen oder im anderen Falle als unrichtig zu erweisen. Aber auch hierbei giebt doch die Erfahrung, von den Gesetzen der Logik abgesehen, den Maſsstab der Beurteilung an die Hand.

Dieser Auffassung vom Wesen des metaphysischen Verfahrens widerspricht nun keineswegs der Umstand, daſs einzelne philosophische Systeme, wie z. B. das des Spinoza, einen streng deduktiven Charakter tragen. Denn wie gesagt ist die Deduktion in solchen Fällen wesentlich nur Form der Darstellung. Auch bei Spinoza verhält sich die Sache nicht anders. Wenn er der gegebenen Vielheit von Dingen eine einzige Substanz zu Grunde legt, wenn er dieser Substanz Denken und Ausdehnung als Attribute zuschreibt, wenn er zwischen geistiger und materieller Welt einen durchgehenden Parallelismus behauptet, so ist es für jeden, der ein Urteil in solchen Dingen besitzt, vollständig klar, daſs er nur an der Hand der Erfahrung zu solchen metaphysischen Lehren hat kommen können.

Nach den eben angestellten Betrachtungen wird endlich auch noch einleuchten, daſs es in der Philosophie nicht eine ganz besondere Methode geben kann, durch die sie sich von allen anderen Wissenschaften unterscheidet. Die Vorstellung von dem Vorhandensein einer solchen Methode ist weiter nichts als ein Aberglaube, der aus mangelhafter Sachkenntnis und ungenügender Einsicht in das Wesen philosophischer Forschung entspringt. Ganz ebenso wie andere Wissenschaften, welche die Welt des Seienden erkennen wollen, gegebene Wirkungen auf ihre Ursachen, die Fülle einzelner Erscheinungen auf allgemeine Gesetze und Prinzipien zurückzuführen suchen, ist auch die Philosophie bestrebt, von den Thatsachen der Erfahrung auf das wahre Wesen der Dinge zurückzugehen, um jene aus diesem zu erklären. Aber während die Spezialwissenschaften es immer nur mit einzelnen Gebieten des Seienden zu thun haben, geht die Philosophie darauf aus,

das Seiende als solches, die letzten, höchsten und allgemeinsten Prinzipien der Dinge, die Welt nach ihrem innersten Zusammenhange zu erkennen. Diese Verschiedenheit des Objekts begründet jedoch keine Verschiedenheit in der Methode, deren sich auf der einen Seite die Philosophie, auf der anderen die Spezialwissenschaften bedienen. Wohl aber erklärt sich hieraus die gröfsere Sicherheit, welche den Resultaten der Einzelwissenschaften, auch wo sie die Erfahrung überschreiten, vor den Ergebnissen der Metaphysik zuzukommen pflegt. Indem die letztere weiter über die Erfahrung hinausgeht und tiefer in das Wesen der Dinge einzudringen sucht, als die Spezialwissenschaften, hat sie naturgemäfs auch mit viel gröfseren Schwierigkeiten zu kämpfen. Ist uns doch ein direkter Einblick in das Innere der Natur für immer versagt; nur auf weitläufigen und teilweise recht schwer zugänglichen Umwegen dürfen wir hoffen, dem Wesen der Dinge allmählich nahe zu kommen. Scheuen wir aber diese Umwege nicht und lassen es uns aufserdem angelegen sein, jeden Schritt, den wir auf metaphysischem Felde thun, sorgfältigst zu überlegen und den Fufs nicht eher vorwärts zu setzen, als bis wir einen wenigstens relativ sicheren Boden gefunden haben, so können wir auch der zuversichtlichen Erwartung leben, dafs unseren Bemühungen ein günstiger Erfolg nicht fehlen wird. Sollte dieser Erfolg aber unseren eigenen Untersuchungen nicht zu teil werden, so bleibt uns immer noch die tröstliche Hoffnung, dafs es einer glücklicheren Zukunft gelingen wird, auch solche Früchte vom Baume der Erkenntnis zu pflücken, die wir höchstens von ferne haben schimmern sehen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BD163 .E67
Metaphysik. 1. Bd. Erkenntnistheorie.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00160 4190